



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

B 1,179,076



BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOGIQUES ET HISTORIQUES

TRENTE-CINQUIÈME FASCICULE

MÉLANGES PUBLIÉS PAR LA SECTION HISTORIQUE ET PHILOLOGIQUE DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES POUR LE DIXIÈME ANNIVERSAIRE DE SA FONDATION



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

7, RUE RICHELIEU, 67

1878

805

P2

E2b

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET DE PHILOGIE

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE RICHELIEU, 67

MÉLANGES

PUBLIÉS

PAR LA SECTION HISTORIQUE ET PHILOLOGIQUE

DE

L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

POUR

LE DIXIÈME ANNIVERSAIRE DE SA FONDATION



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVIII

A

MONSIEUR VICTOR DURUY

MEMBRE DE L'INSTITUT

ANCIEN MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

FONDATEUR

DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

On a commencé, il y a une quinzaine d'années, à se préoccuper en France des réformes et des perfectionnements que pouvait appeler notre enseignement supérieur. Il y a eu sur ce sujet, d'un intérêt capital, beaucoup d'écrits et de discours; il n'y a eu que bien peu d'actes. Le plus important a été la fondation, par décret en date du 31 juillet 1868, rendu conformément au rapport de M. Duruy, de l'École pratique des hautes études. Après dix ans accomplis, une institution peut être jugée. Nous n'avons rien à dire des sections consacrées aux sciences mathématiques, physico-chimiques et naturelles. La section des sciences historiques et philologiques, qui présente aujourd'hui ce volume en hommage à son fondateur, peut lui rendre et se rendre à elle-même ce témoignage, qu'elle a été une création viable, utile et bien entendue.

Dans la pensée de M. Duruy, l'École (nous entendons toujours par là spécialement notre section) devait remplir à peu près les fonctions attribuées, dans les universités allemandes, à ce qu'on appelle les *séminaires* historiques et philologiques. Elle devait être dans un rapport étroit avec l'enseignement de la Sorbonne et

du Collège de France, et en compléter les cours par des *conférences* où les étudiants, sous la direction de répétiteurs, prendraient la parole, auxquelles ils apporteraient des travaux conçus d'après un plan commun et soumis à la critique de tous. Rien de plus libre que cette sorte d'enseignement supérieur mutuel, où le répétiteur était à peine au-dessus des autres membres de la conférence, où aucune condition d'entrée n'était exigée, où on était amené et retenu par le seul amour de la science, où l'on ne recherchait aucun diplôme, aucun grade, aucun avantage matériel. Ce fut dans cet esprit et avec ces vues que l'École s'installa, comprenant un personnel jeune et plein d'ardeur, habilement choisi par les deux ou trois premiers collaborateurs que M. Duruy s'était donnés. Elle n'avait pas de local ; dans la première conception de son fondateur, elle en avait à peine besoin : c'était chez eux, ou dans les bibliothèques, dans les musées, dans les archives que les répétiteurs devaient guider leurs élèves, nécessairement peu nombreux. Comme du Collège royal, lors de son institution, on pouvait dire de l'École qu'elle était « bâtie en hommes ». Ces hommes, qu'avait groupés l'adhésion aux mêmes idées, se mirent résolument et librement à l'œuvre, et bientôt la véritable physionomie de l'École se dégagait et s'affermait.

Dès l'origine, elle avait eu pour président, pour directeur, M. Léon Renier. Ce choix, heureux entre tous, décida de son avenir. Grâce à M. Renier, l'enseignement de l'École prit dès le premier jour et sut défendre contre toutes les tentations et les tentatives son caractère rigoureusement scientifique et vraiment pratique en même temps. Grâce à lui, elle ne se recruta que parmi

des hommes animés de l'esprit qui avait inspiré ses débuts. Grâce à lui enfin, elle eut une installation matérielle, plus que modeste, mais qui suffisait à ses premiers besoins, et qui avait l'immense avantage de la placer au milieu même de la bibliothèque de l'Université. Cette installation s'est agrandie depuis; elle s'agrandira encore; mais à moins qu'une dotation magnifique ne vienne nous fournir des ressources spéciales considérables, elle ne devra pas être déplacée; en tout cas, elle aura beaucoup contribué à la prospérité de l'École pratique.

Dans ces conditions favorables, les lignes un peu vagues du plan primitif se précisèrent de plus en plus. On renonça à établir entre l'École et les autres institutions d'enseignement supérieur, conçues dans un esprit différent, des relations systématiques. On dépassa d'ailleurs dès le début sur plusieurs points, on franchit de plus en plus par la suite les limites de leur domaine. Les conférences existèrent par elles-mêmes et affirmèrent hardiment leur méthode propre. Les jeunes répétiteurs, entrés à l'École presque en camarades des élèves, devinrent avec les années des maîtres de plus en plus considérés; au lieu de les renouveler fréquemment, comme on en avait eu l'intention, on les laissa constituer une tradition durable. Presque tous tinrent à honneur de justifier le choix qu'on avait fait d'eux par des travaux conçus dans l'esprit de l'École et sortis, pour la plupart, des conférences mêmes. Ainsi, et par les contributions que fournirent bientôt les élèves, se fonda cette *Bibliothèque de l'École des hautes études*, dont le présent recueil forme le xxxv^e fascicule, et qui a établi si solidement, en France comme à l'étranger, la réputation scientifique de notre section. Si l'on parcourt ces volumes, on est

frappé autant de l'extrême variété des sujets qu'ils traitent que de l'unité de la méthode dans laquelle ils sont traités. La linguistique générale, l'étude du sanscrit, du zend, du grec, du latin, de l'ombrien, des langues romanes, la mythologie, l'égyptologie, l'histoire grecque, romaine, française, la géographie historique, l'histoire du droit, la littérature indienne, persane, grecque, latine, y sont représentées plus ou moins abondamment. A côté des premiers maîtres qui ont secondé M. Renier dès la fondation, MM. Bergaigne, Tournier, Guyard, Maspero, Paris, Monod, Thévenin, Robiou, Morel, Bréal, et de ceux qui, comme M. Thurot, sont venus s'adjoindre à eux un peu plus tard, nous trouvons sur la liste des collaborateurs les noms d'élèves qui sont devenus répétiteurs à l'École, comme MM. Havet, Arsène Darmesteter, Châtelain, James Darmesteter, Giry, et enfin ceux d'élèves dont plusieurs sont aujourd'hui des maîtres ailleurs, et qui ont puisé dans l'enseignement de l'École l'initiative ou l'affermissement de leur vocation scientifique, comme MM. Longnon, Bauer, Joret, de Lasteyrie, Grébaut, Le Coultre, l'abbé Auvray, Huart, Regnaud, Berend, Fagniez. Pourquoi faut-il que précisément dans cette dernière série nous ayons à nommer deux morts, deux de ceux qui donnaient, qui avaient déjà réalisé les plus brillantes espérances, Léopold Pannier et Camille de la Berge! Dans tous ces écrits de sujets si divers, on retrouve les mêmes traits caractéristiques : la recherche de la vérité scientifique par les procédés de la critique la plus sévère, sans aucun parti pris historique, politique ou philosophique, l'emploi exclusif de documents de première main, et en même temps la connaissance exacte de l'état de la science, en France et à l'étranger. Quelques traductions d'ouvrages

allemands, écrits précisément dans l'esprit que l'École cherche à propager, se sont jointes aux mémoires originaux : les noms de Max Müller, Curtius, Diez, Sohm, Mommsen, Bücheler, Lepsius, disent assez que nous avons choisi de bons modèles.

Par la publication de sa Bibliothèque, à laquelle elle apporte un soin jaloux, l'École donne, pour ainsi dire, un enseignement extérieur; mais son activité et son utilité se montrent surtout dans son enseignement intérieur. Il ne comprend pas, cette année, moins de cinquante-trois conférences par semaine (dont beaucoup d'une heure et demie) sur les sujets généraux que nous allons énumérer :

SUJETS DES CONFÉRENCES.	DIRECTEURS ET RÉPÉTITEURS.	
	MM.	Nombre.
<i>Philologie et antiquités grecques</i> . . .	WEIL, TOURNIER, GRAUX	6
<i>Antiquités</i>	RAYET	2
<i>Philologie latine</i>	THUROT, HAVET, CHÂTELAIN . . .	4
<i>Épigraphie et antiquités romaines</i> . .	DESJARDINS	2
<i>Histoire</i>	MONOD, ROY, THÉVENIN, GIRY . .	9
<i>Grammaire comparée</i>	BRÉAL	1
<i>Langues et littératures celtiques</i> . .	GAIDOZ	2
<i>Langues romanes</i>	PARIS, A. DARNESTETER	4
<i>Langue sanscrite</i>	HAUVETTE-BESNAULT, BERGAIGNE .	4
<i>Langue zende</i>	J. DARNESTETER	2
<i>Langue persane et langues sémitiques</i> .	GUYARD, CARRIÈRE, DERENBOURG .	10
<i>Archéologie orientale</i>	CLERMONT-GANNEAU	2
<i>Philologie et antiquités égyptiennes</i> .	MASPERO, GRÉBAUT	4
<i>Langue allemande</i>	HEUMANN	1

Naturellement, le sujet spécial de chaque conférence change à peu près tous les semestres; comme il n'y a ni programme, ni examen, chaque directeur d'études ou répétiteur est le maître de choisir et de distribuer le

travail ; il a égard au nombre , à l'avancement , aux dispositions des élèves. Dès le début , une liberté à peu près absolue a été l'un des principes essentiels de l'École ; elle est à peine limitée par les réunions trimestrielles où les membres du personnel enseignant se communiquent le résultat de leurs travaux. Le Conseil supérieur de la section , présidé par M. Renier , composé de MM. Defrémery , Maury , Waddington et Bréal , est avec l'assemblée des directeurs et répétiteurs dans une telle communauté d'idées qu'il n'a pas à faire sentir son autorité ; il se préoccupe surtout d'être auprès des pouvoirs supérieurs l'intermédiaire et l'interprète de l'École.

Les élèves passent officiellement trois ans à l'École , et sont répartis , pour chaque conférence , en trois années distinctes ; la thèse qui leur donne droit au titre d'élève diplômé , — titre recherché , bien que purement honorifique , — doit être présentée avant la fin de la quatrième année. Dans la pratique , ils restent souvent plus longtemps , et , en général , ils se décident le plus tard qu'ils peuvent à quitter un milieu où ils trouvent toujours à s'instruire , où les conseils leur sont prodigués , où leurs premiers travaux sont appréciés avec une sévérité bienveillante et salutaire. Beaucoup d'entre eux font de réels sacrifices pour prolonger leur séjour. Une aide matérielle , qui leur a manqué longtemps , vient de leur être accordée : le conseil municipal de la ville de Paris , comprenant que la grande cité , qui fait tant pour l'enseignement primaire et secondaire , devait faire quelque chose pour les études supérieures , a voté des bourses pour les élèves désignés par la section. Il n'est pas douteux que cet intelligent appui ne fournisse à bien des

jeunes gens privés de fortune les moyens de suivre une vocation que l'École n'encouragera jamais si elle ne l'a pas reconnue comme sérieuse.

Il ne nous appartient pas de faire l'éloge de notre section, d'exposer ce qu'elle a fait pour les progrès de la science : il nous suffira de rappeler qu'en 1873 elle a obtenu, à l'Exposition universelle de Vienne, dans la classe de l'enseignement supérieur, un diplôme d'honneur, le seul qui ait été décerné à un établissement scientifique français. Mais il nous sera permis de dire que, si elle fait beaucoup, on ne fait pas assez pour elle, ou plutôt qu'on ne lui demande pas tous les services qu'elle pourrait rendre. Dans le système de notre enseignement supérieur, l'École des hautes études n'est pas un rouage actif, enchevêtré aux autres, leur prêtant et leur empruntant du travail : c'est un petit mécanisme à part, qui reçoit son mouvement presque au hasard et ne le propage pas, et qui semble être considéré comme une curiosité plutôt que comme une pièce efficace. C'est là un état de choses très-regrettable, qui a empêché l'École de prendre tout le développement dont elle serait bien rapidement susceptible. Elle est prête à fournir, à qui saura l'utiliser, des ressources qu'on ne soupçonne pas ; mais si on persiste à la laisser de côté comme on l'a fait, elle risque, en travaillant dans le vide, de voir son fonctionnement s'allanguir et se désorganiser.

Toutefois, ce danger n'est pas imminent. L'École vit par ses propres forces. Sans place hiérarchique, sans utilité matérielle pour ses élèves, sans privilèges, elle a su, par la seule qualité de son enseignement, par l'élévation de ses tendances, par la sincérité de son travail, s'assurer depuis dix ans un recrutement modeste, mais

suffisant, dans l'élite de la jeunesse studieuse de la France et même de l'étranger. Si toutes les espérances qu'on a pu concevoir au début ne se sont pas réalisées, la faute n'en est pas à l'École, mais aux circonstances extérieures. Elle a livré tout ce qu'on pouvait attendre d'elle; et on peut dire que, au moins dans l'ordre purement scientifique, elle a réalisé complètement ce que se proposait en la fondant le ministre éclairé, passionné pour le bien, vraiment ami de la science, auquel elle est heureuse d'offrir aujourd'hui l'expression désintéressée de sa profonde reconnaissance. Elle associe à cette reconnaissance M. Armand du Mesnil, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'instruction publique, qui, après avoir activement coopéré à la fondation de l'École, n'a cessé depuis lors de la suivre, de la protéger, de la défendre, et auquel il n'a pas tenu qu'on ne lui ait fait une plus large place et une sphère d'action mieux définie.

Le volume que nous présentons à M. Duruy a été improvisé. L'idée de ce recueil a été soumise à la réunion des directeurs d'études et répétiteurs dans la séance du 14 avril 1878 : dès les premiers jours de juin, le manuscrit presque entier était à l'impression. C'est ce qui explique pourquoi plusieurs de nos collègues, malgré leur bonne volonté, n'ayant rien de prêt, ont dû s'abstenir. C'est ce qui motive aussi la brièveté de la plupart des mémoires. Grâce à l'intérêt qu'a pris à notre œuvre M. le directeur de l'Imprimerie nationale, nous avons pu être prêts pour le jour voulu. M. le Ministre de l'instruction publique, de son côté, a voulu s'associer à l'hommage rendu à son prédécesseur en levant plusieurs diffi-

cultés qui nous auraient arrêtés. On a fait en sorte que tous les mémoires contenus dans le recueil eussent trait plus ou moins directement à Rome ou à l'empire romain : ce n'était pas une tâche bien difficile, malgré la diversité de nos études : l'empire romain n'est-il pas le centre de l'histoire du monde, l'aboutissement de l'histoire ancienne, le point de départ de l'histoire moderne? Nous avons voulu par là que ce volume fût pour ainsi dire plus spécialement dédié à celui auquel nous l'offrons, et rappelât que le fondateur de l'École des hautes études est en même temps l'auteur de l'*Histoire des Romains*.

LES LIGURES

ET L'ARRIVÉE DES POPULATIONS CELTIQUES

AU MIDI DE LA GAULE ET EN ESPAGNE,

PAR L. F. ALFRED MAURY.

L'étude comparative des anciens idiomes de l'Europe et la découverte de vestiges de l'homme et de divers produits de son industrie paraissant antérieurs à toute histoire ont ramené, depuis un quart de siècle, l'attention des érudits sur les premières migrations dont cette partie du monde a été le théâtre. On a entrepris de refaire l'ethnologie de l'antiquité, en s'efforçant de l'établir sur des bases plus solides et surtout plus larges. On est ainsi parvenu à quelques données précises, qui mettent sur la voie de solutions pour plusieurs des questions que cette science soulève. Mais dans la restitution ainsi tentée du plus lointain des passés, on procède encore trop souvent dans le brouillard, faute de moyens de déterminations chronologiques. Si l'on réussit à saisir, dans ces couches de populations qui se sont superposées avec le temps, un ordre relatif, on n'a que rarement découvert des points de repère susceptibles d'être rattachés à des dates approximatives, et voilà ce qui enlève à l'ethnologie ancienne de l'Europe beaucoup de son intérêt, pourquoi on ne saurait guère en appliquer les résultats à l'étude des monuments des âges les plus reculés.

Cette pénurie de données chronologiques frappe surtout quand on considère l'histoire des races qui peuplèrent la Gaule, l'Espagne et l'Italie, et tel est le motif qui nous fait recueillir jusqu'aux moindres indices de nature à fournir des éléments de synchronismes pour la date des migrations qu'elles ont opérées.

Entre ces populations, il en est une dont l'origine est de-

meurée plus obscure encore que celle des nations qui l'avoisinaient ; ce sont les Ligures, ou, pour les désigner par l'appellation qui leur fut d'abord appliquée, les Ligyens (*Λίγυες*), comme disaient les Grecs. Le nom de Ligures usité chez les Latins dénote l'emploi du mot *Ligus* pour la forme primitive de ce nom au nominatif singulier ¹.

Pendant longtemps on a vu dans les Ligures une race issue d'un rameau à part de l'humanité. Certains auteurs les prirent pour les frères des Ibères ; mais, depuis peu, des érudits qui ont plus approfondi la question se sont prononcés contre de telles opinions, et M. d'Arbois de Jubainville, dans un fort savant ouvrage intitulé : *Les premiers habitants de l'Europe*, a présenté des arguments puissants, et qui me semblent décisifs, en faveur de l'origine indo-européenne de cette antique population. Ses vues ont été adoptées par M. Ernest Desjardins, dans sa *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, où les caractères de la race ligure font l'objet d'un examen spécial.

Les rapprochements établis par M. d'Arbois de Jubainville ne démontrent pas seulement l'affinité générique des Ligures avec leurs voisins les Celtes, ils nous apportent encore la preuve qu'il existait entre les idiomes des deux peuples une ressemblance de mots dénotant une étroite parenté d'origine. Si nous ne connaissons pas la langue ligure, nous en pouvons du moins discerner le type par les noms géographiques propres à l'ancienne Ligurie. Or il est à noter que c'est en Gaule, en Bretagne, en Espagne et dans les contrées arrosées par le Danube, que nous retrouvons les analogues des noms géographiques fournis par la Ligurie. Ces noms appartiennent en grande majorité, par les éléments dont ils sont formés, au vocabulaire celtique, qui avait laissé, au temps de la domination romaine, son empreinte sur nombre d'appellations géographiques des contrées que je viens de citer. Plusieurs de ces noms ont une physionomie si accusée, qu'on en reconnaît la provenance, lors même qu'on n'en peut donner avec certitude le sens, car ils ne s'observent que là où il y a eu des Celtes.

¹ Voyez d'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 221 et suiv. Paris, 1877.

Entre les noms ligures qui me semblent pouvoir être rapprochés des noms celtiques, je choisis ici les plus significatifs.

Le vocable dont l'origine ligure est le mieux établie est *Bodincus*; c'était le nom que les Ligures, au dire de Pline (*Hist. nat.* III, viii [16]), donnaient au Pô (*Padus*); il signifiait, dans leur idiome, *sans fond*. M. d'Arbois de Jubainville¹ a montré que ce mot doit être rapproché du grec *βαθύς*, du gallois *bodi* et du sanscrit *badhus*. Nous retrouvons dans ce vocable ligure le radical qui entre dans le nom, manifestement celtique, d'un des petits golfes ou estuaires de l'Écosse, le firth du Forth, que Ptolémée (II, III, § 5) appelle *Boderia* (*Βοδερία ἐτρυσις*), et ce même radical nous ramène au nom de *Bodensee*, donné par les Allemands au lac de Constance, remarquable par sa profondeur. La terminaison du vocable *Bodincus* caractérise un assez grand nombre de noms géographiques gaulois, tels que *Agedincum*, *Lemincum*, *Vapincum*, *Aquincum*, *Obrinca* (*Ὀβρινκα*), etc. Ce qui vient à l'appui de l'origine celtique du mot *Bodincus*, c'est que nous le voyons entrer en composition dans le nom d'une ville placée sur le Pô, *Bodincomagus*, citée par Pline, et que relate une inscription latine découverte en Provence (Orelli, *Inscr. lat. sel.* n° 4737); or cette terminaison *magus* est, comme on sait, celle d'un grand nombre de villes de la Gaule et des contrées celtiques, et quoique l'on ne soit point encore fixé sur sa signification, on s'accorde à y reconnaître un radical celtique.

Si nous passons maintenant à des noms portés par des localités de la Ligurie, nous rencontrons des ressemblances non moins frappantes. Les Ligyens ou Ligures formaient, au commencement de notre ère, de petites tribus qui étaient cantonnées dans les vallées des Alpes maritimes, des Alpes Cottiennes et de l'Apennin septentrional; elles vivaient au voisinage les unes des autres et avaient longtemps formé des ligues pour défendre leur indépendance. Au temps où ces Ligures n'avaient point encore subi le joug des Romains et été affaiblis par le contact des colonies marseillaises, ils avaient fondé quelques villes, dont plusieurs demeurèrent des cités florissantes; telles

¹ *Ouvrage cité*, p. 324.

étaient : *Genua* (Gênes), que Strabon nous représente comme ayant été l'*emporium* des Ligures; les deux villes d'*Albium*, *Albium Ingaunum* (Albenga) et *Albium Intemelium* (Vintimiglia); la ville des *Taurini*, appelée sous l'empire *Augusta Taurinorum*, et *Ticinus* (Pavie). M. d'Arbois de Jubainville a fait voir que ces noms sont indo-européens; j'ajoute que leurs équivalents, si l'on excepte le nom de *Ticinus*, se retrouvent dans la Gaule. La physionomie en est tellement celtique que l'on ne saurait admettre ici une similitude tenant à une affinité générique d'idiomes; quand il n'existe qu'une telle parenté entre deux langues, leurs vocables de même sens ou de sens rapproché offrent, sans doute, des radicaux identiques, mais les formes des dérivés, voire même de ces radicaux, diffèrent quelque peu, à raison des substitutions de lettres dues à la prononciation propre à chacune d'elles. L'identité existe-t-elle entre les mots, c'est une preuve que les deux langues ne sont séparées que par des différences dialectales. Or comment n'être pas frappé de rencontrer dans ces vallées des Alpes, habitées par des peuplades ligures, quelques-uns des noms géographiques particuliers aux contrées celtiques? Sans revenir sur ceux que je viens de mentionner, j'en rappellerai de non moins décisifs. Cette localité nommée *Ocelum*, que mentionne César, au commencement de ses *Commentaires* (*De bello Gallico*, I, 10), et qu'enregistre Strabon (IV, p. 148; V, p. 180, éd. C. Müller), porte une appellation qu'on trouve, en l'Espagne au temps des Romains, donnée à une ville précisément bâtie sur un fleuve, le *Durius* (Douro), dont le nom n'a pas une forme moins celtique (*Itin. Ant.*, 434, 439). Ce nom de *Durius*¹, que les anciens ont aussi écrit *Doria* (*Δωρίας*, *Δούριος*), est également celui de deux cours d'eau qui arrosent la contrée où s'élevait la ville d'*Ocelum*, la *Duria major*, aujourd'hui *Dora Baltea*, et la *Duria minor*, aujourd'hui *Dora Riparia*. Ce nom de *Duria* ou *Doria* est si bien celtique que nous le rencontrons jusqu'en Hibernie, où il était appliqué à une rivière, le Dour, *Δούρ ποταμός* (Ptolemée, II, II, § 4). Le Var (en latin *Varus*, en grec *Οὔαρος*), qui séparait, au commencement de notre ère,

¹ L'*Itinéraire d'Antonin* porte *Ocelo Duri*; on a identifié tour à tour cette localité avec Fermosel, Toro et Zamora. Voy. éd. Parthey et Pinder, p. 364.

la Ligurie de la Province romaine (Pline, *Hist. nat.*, III, VII [5]), était dans le principe occupé sur ses deux bords par des populations ligures. Toute l'étroite région montueuse que traverse ce fleuve torrentiel demeura ligure, et ne passe pas pour avoir jamais été occupée par les Celtes proprement dits. On ne saurait donc supposer que les Celtes lui aient imposé son nom. Si l'on déniait au vocable *Var* une origine ligure, il faudrait en chercher l'étymologie soit dans le phénicien, soit dans le grec; mais ni l'une ni l'autre de ces langues ne fournit de mot d'une telle forme pouvant convenir à un cours d'eau, tandis que nous trouvons précisément en une contrée celtique, la Calédonie, un estuaire appelé *Varar*; il est mentionné par Ptolémée (II, III, § 5) : c'est le firth de Cromarty (*Οὐράρ εἰσχυσις*¹).

Les noms des peuplades ligures et de petites tribus avoisinantes nous ont été conservés tant par Pline, qui transcrit l'inscription du trophée d'Auguste, que par des monuments épigraphiques, entre lesquels se place en première ligne l'inscription de l'arc de triomphe de Suse. Quelques-uns de ces noms sont cités dans César et d'autres historiens anciens. Sans doute, les noms de plusieurs de ces populations ne trouvent point ailleurs leur analogue et ne sauraient, en conséquence, être regardés comme caractérisant des nations de même descendance que les Gaulois; mais il en est aussi dont la physionomie celtique est bien accusée; tels sont : les *Velauni*, homonymes des *Vellauni* dont parle César (cf. *Vellauni*, *Vellaunodunum*, *Segovellauni*); les *Gallitæ*, qui s'appellent presque comme les Gaulois (*Galli*); les *Esubiani*, quasi-homonymes des *Esvii*, peuple de la Gaule occidentale². Les noms de *Brigiani*, *Nemalauni*, *Oxybii*³, nous offrent des radicaux entrant fréquemment dans la composition des noms géographiques gaulois.

¹ Le nom de *Varus* se retrouve dans celui d'un cours d'eau de la Gaule cispadane, la Verza, indiquée dans la Table de Peutinger sous le nom de *Varusa*. La forme sous laquelle ce vocable de rivière s'offre en Calédonie nous fait supposer qu'il est identique aux noms d'*Arar*, *Araris*, *Ararius*, et qu'il implique l'idée de rapidité. Le nom d'*Ararius* étant devenu *Aar* en allemand, la forme *Arar* a pu devenir *Var* en ligure.

² Voyez E. Desjardins, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, t. II, p. 490, 638.

³ Le nom d'*Oxybii* peut être rapproché des noms celtiques ayant

Autre rapprochement qui ne me paraît pas moins concluant : *Cemelium* était le nom de l'*oppidum* d'une des peuplades ligures des bords du Var, les *Vediantii* ou *Vediantes*¹; ce nom s'est conservé, quelque peu altéré, dans celui de Cimiez. Il est visiblement dérivé du mot qui désignait la hauteur où l'*oppidum* était placé, car on y discerne le radical *cem*, qui entre dans le nom de *Κέμμενον*, écrit par les Latins *Cebenna*, et qui désignait la chaîne des Cévennes, laquelle en a tiré son appellation. Le même radical se retrouve dans les idiomes néo-celtiques avec le sens de *dos*, de *courbure*². Le nom de *Vesulus* que portait le mont Viso, une des montagnes de la Ligurie (Servius, *ad Æneid.* XI, 709), peut être rapproché de divers noms des contrées celtiques et de formes voisines.

Ainsi ce n'est pas seulement chez des tribus auxquelles on pourrait à la rigueur dénier le caractère ligurique, c'est chez celles qui habitaient en plein pays ligure que les vocables celtiques sont à signaler. D'ailleurs, les *Taurini*, qui portent presque le même nom qu'une population celtique du Norique, les *Taurisci*, sont qualifiés positivement, par Strabon, de Ligures³.

Il est difficile d'admettre que des populations en quelque sorte enchevêtrées les unes dans les autres, comme l'étaient les petites tribus des Alpes, lesquelles constituèrent le royaume de Donnus et de son fils Cottius, aient parlé des langues tout à fait différentes, et c'eût été le cas si les Celtes n'avaient eu aucune affinité d'idiome avec les Ligures. Du celticisme de ceux-ci on peut produire une preuve plus décisive, et c'est cette preuve qui me ramène précisément à la détermination de l'élément chronologique qui fait l'objet principal de ce travail.

pour préfixe *ux* dans les transcriptions grecques ou latines, *Uxantis*, *Uxella*, *Uxellodunum*, *Uxellum*, où apparaît un radical *ux* ou plutôt *uch* (voy. A. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, 3^e édit., t. I, p. 763), très-probablement identique au radical *oc* dans *Ocellum* et impliquant l'idée d'élévation. Un grand nombre de localités portent en France les noms d'*Ussel*, *Ussenu*, *Uzel*. (Voyez Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, glossaire, 2^e édit., n° 356, p. 352.)

¹ Voyez E. Desjardins, *ouvrage cité*, t. II, p. 256, 257.

² Diefenbach, *Celtica*, I, p. 121, 123.

³ Le nom de *Segusio* (Suse), localité située à la frontière des *Taurini*, est aussi tout celtique.

Justin, l'abrégiateur de l'histoire qu'avait composée le Vonce Trogue-Pompée, nous apprend (XLIII, III, § 15; IV, § 2) que les Phocéens avaient fondé la colonie de Marseille, au pays des Ligures, sur le territoire d'un peuple appelé *Segobrigii*, les Ségobrigiens, sur lesquels régnait un certain Nannus. Or, le nom de *Segobrigii* est essentiellement celtique, et l'on en retrouve les deux éléments composants, *sego* et *briga*, dans une foule de noms de la Gaule, de l'Espagne et de la Bretagne, ainsi que l'a déjà remarqué M. d'Arbois de Jubainville, qui ne voit dans ce nom qu'un vocable indo-européen. L'identité est trop complète pour qu'on ne reconnaisse pas ici la preuve d'une étroite affinité d'idiome. Le nom même du roi des Ségobrigiens que nous donne Justin, et qu'on lit aussi dans Aristote, sous la forme *Nannos* (*Návνος*; cf. Athen. XIII, 576), paraît n'être qu'une variante du nom de Ninnos, inscrit sur des deniers d'argent gaulois découverts dans les montagnes du Jura. Celui du successeur de Nannos, Comanos, relaté également par Justin, nous est fourni par le vocable *Coman*, que portent des deniers d'argent de la ligue des montagnards des Alpes contre Arioviste et les Germains.

De tous ces faits il me semble résulter que les Ligures ou Ligyens parlaient un dialecte celtique, qu'ils étaient de même souche que les Gaulois, ou avaient été celtisés par eux dès une époque reculée, fort antérieure à la fondation de la colonie phocéenne de Marseille. Les envahisseurs celtes n'avaient pu manquer d'absorber ou de modifier profondément la population qui occupait avant eux la région comprise entre les Alpes au nord et la Méditerranée au sud, et qui s'étendait, dans le principe, de la Macra jusqu'au Rhône. Or, la présence des Ligures en ces parages se rattache à un événement important dans l'histoire des migrations des populations méditerranéennes.

Thucydide (VI, II), parlant des anciens habitants de la Sicile ou Trinacrie, nous dit qu'après avoir été habitée par les Cyclopes et les Lestrygons, cette île fut envahie par les Sicanes, peuple ibère que les Ligyens avaient chassé des bords du fleuve Sicanos. Diodore de Sicile (V, VI) et Denys d'Halicarnasse (I, XXII) ont eu également connaissance de la tradition relatée par Thucydide; ils l'avaient vraisemblablement puisée

chez Philiste de Syracuse, lequel écrivait au commencement du iv^e siècle avant notre ère. On a proposé pour ce fleuve Sicanos différentes identifications, ne le retrouvant pas parmi les cours d'eau que mentionnent Strabon, Pline, Pomponius Méla et les historiens anciens. M. d'Arbois de Jubainville, reprenant une assimilation déjà proposée par Grotelfend et J. F. Gail, veut voir dans le Sicanos la *Sequana*, autrement dit la Seine. Cette opinion nous semble peu admissible. Comment les logographes, les antiques historiens auxquels Thucydide a emprunté ce qu'il rapporte touchant les Sicanes, auraient-ils pu citer une rivière de la Gaule, quand c'est à peine s'ils connaissaient ce pays, vaguement désigné par eux sous le nom de *Celtique*, et auraient-ils étendu à cette contrée le nom d'Ibérie, beaucoup mieux défini dans leur esprit? Parce que l'Ibérie, telle que la représentaient d'abord les Grecs, s'avancait jusqu'aux bouches du Rhône, cela n'autorise pas à comprendre toute la Gaule sous cette dénomination. D'ailleurs l'extension du nom d'Ibérie à la région sise au nord des Pyrénées orientales, reposait certainement sur le fait, observé par les Grecs, que la population de cette partie de la Gaule était de même race que les Ibères, ainsi que le démontre la forme des noms de lieux mentionnés par les anciens dans la contrée répondant au Roussillon. Quelques érudits ont admis que le Sicanos est identique au *Secoanos* (Σηκόνας) qu'Artémidore, cité par Étienne de Byzance, donnait pour une rivière du territoire de Marseille. Mais le *Secoanos* n'est pas le Sicanos, et quand on voit le même Artémidore faire dériver du premier de ces noms celui des Séquanes (Σηκόαναι), on est fondé à supposer que cet auteur, qui n'avait sur la géographie de la Gaule que des notions fort inexactes, parlait de la Seine (*Sequana*), tout au moins de la Saône (*Sauconna*), qu'il supposait arroser le territoire des Marseillais¹, parce qu'il avait appris que cette rivière se rencontrait au nord de la colonie phocéenne.

Nous n'avons aucune raison de rejeter le témoignage formel de Thucydide, nous disant que le Sicanos était un fleuve de

¹ M. Ernest Desjardins (*ouvrage cité*, t. I, p. 173) a émis l'opinion que le *Secoanos* pourrait être l'*Arc*; mais le nom de *Lar*, porté au moyen âge par cette rivière, ne confirme pas une telle assimilation.

l'Ibérie, car nous trouvons ailleurs la confirmation de ce qu'il avance. Festus Avienus, l'auteur du poëme des *Ora maritima*, bien qu'ayant écrit au iv^e siècle de notre ère, nous offre un tableau géographique composé d'éléments empruntés à des périégèses et à des périples datant du iv^e et du v^e siècle avant notre ère. Eh bien, il mentionne le fleuve Sicanus, près duquel il place une *Civitas Sicana* (*Ora marit.* v. 467, 469, 479, 480, 486), où l'on reconnaît la *Sicané* (Σικάνη), ville d'Ibérie, dont parlait Hécatee de Milet (ap. Steph. Byz. s. h. v.). Le lieu où Avienus parle de ce fleuve Sicanus et de la ville qui en tirait son nom montre clairement qu'il s'agit ici du *Sucro*, le Xucar actuel. Il s'ensuit que le Sicanos était bien réellement un fleuve d'Ibérie. Or, dans la région de la Péninsule qu'arrose le Xucar¹, dans cette partie que les anciens désignaient sous le nom de Celtibérie, à raison du mélange de Celtes et d'Ibères qu'offrait la population, se trouvaient, à l'époque romaine, deux villes appelées *Segobriga* : la première, la Ségorbe actuelle, et qui nous a laissé des monnaies; la seconde, renommée par l'abondance, en son territoire, de la pierre spéculaire (*specularis lapis*), que l'on y exploitait. Ainsi voilà précisément dans la région de l'Espagne où coule le Xucar, c'est-à-dire le Sicanos, deux villes portant le nom du peuple ligure, que les Phocéens avaient rencontré à leur débarquement sur le sol où ils fondèrent la colonie de Massalia. Ne faut-il pas reconnaître dans ces *Segobrigenses* que mentionne Pline (III. III [4]) les descendants des Ligures qui avaient expulsé les Sicanes? Nulle part ailleurs qu'en la partie de l'Ibérie ici indiquée il n'est question de villes du nom de Segobriga, et il est à noter que le naturaliste romain qualifie le territoire de ces mêmes *Segobrigenses* de *caput Celtiberiæ*. Tout annonce que dans le principe ce peuple, subsistant encore au i^{er} siècle de notre ère, occupait un territoire assez étendu. Les Ligures avaient dû envahir une partie du domaine possédé auparavant par les Ibères, et, en venant s'établir à leur voisinage, ils se mêlèrent partiellement avec eux. Festus

¹ Ce fleuve devait être d'autant mieux connu des Grecs, qu'il traversait la route allant de Gadès en Italie. (Voyez *Itinér. Anton.*, 400, p. 192, édit. Parthey et Pinder. — Orelli, *Inscript. latin. sel.* n° 5210. *Itinéraires de Vicarello.*)

Avienus, en parlant du fleuve de Tartesse, c'est-à-dire du *Bætis* (le Guadalquivir), dit qu'il prend sa source au *Ligysticus lacus*. Donc l'amas d'eau d'où sort le grand fleuve de l'Andalousie avait reçu d'abord son nom des Ligyens ou Ligures, l'ethnique *ligystique* en étant incontestablement formé. Ce peuple devait s'étendre alors du Xucar au cours supérieur du Guadalquivir. Une autre preuve qu'il existait bien réellement une population ligyenne dans cette partie de l'Espagne, c'est que Étienne de Byzance, qui avait compilé, on le sait, d'antiques données géographiques, mentionne *Ligystiné* (*Λιγυστινή*) comme une ville de l'Ibérie occidentale, peu éloignée de Tartesse. On s'explique conséquemment que Festus Avienus, en reproduisant un tableau de la manière dont les Grecs se représentaient l'Europe occidentale au IV^e et au V^e siècle avant notre ère, ait placé les Ligyens, *Pernix Ligus* (*Ora marit.* v. 196), au voisinage des Cempses, peuple pyrénéen dont les âges postérieurs ne gardaient plus qu'un vague souvenir (voy. Dionys. Perieg. v. 338). Il y a donc tout lieu d'admettre que les Ligyens furent une des premières, sinon la première, des populations celtiques qui envahirent l'Espagne, et on comprend alors qu'ils en aient chassé les Sicanes, qui, après une longue pérégrination, devaient aller s'établir en Trinacrie.

Suivant Hellanicus de Lesbos (ap. Dionys. Hal. I, xxii), l'émigration des Sicules, qui suivit de près celle des Sicanes, était antérieure de trois générations à la guerre de Troie. Philiste de Syracuse, en situation de recueillir des traditions plus précises, plaçait l'événement quatre-vingts ans seulement avant cette guerre; il affirmait que les Sicules, dont le nom valut à la Trinacrie l'appellation de *Sicile*, étaient des Ligyens ayant à leur tête un chef nommé *Siculos*. On peut en inférer que les Sicules étaient un mélange de Sicanes et de Ligyens, chassés des cantons de l'Italie qu'ils avaient d'abord envahis par les Ombrins et les Pélasges (voy. Festus, v^o *Sacran*)¹. Or remarquons que les habitants de la Sicile sont déjà mentionnés sous le nom de *Σικελοί* dans l'*Odyssée* (XX, 383; cf. XXIV, 211, 366, 389), poème qui désigne aussi l'île sous celui de *Σικανίη*.

¹ Ce sont visiblement les Ligyens qui ont apporté en Sicile le nom de *Ségeste*, que l'on trouve porté par une ville de Ligurie, *Segesta Tigulliorum* (Plin. *Hist. nat.* III, 7).

(XXIV, 307). Donc l'établissement des Sicules et, conséquemment, celui des Sicanes en Sicile sont antérieurs à la rédaction de l'*Odyssée*. On est dès lors en droit de faire remonter au delà du x^e siècle avant notre ère l'arrivée en Ibérie, dans la contrée qu'arrose le Sicanos ou Xucar, des Ségobrigiens, autrement dits des Ligyens ou Ligures; et, comme il ressort de ce que j'ai dit plus haut que ceux-ci appartenaient à la famille celtique, c'est donc au plus bas à cette date qu'il faut reporter la migration des populations celtiques à l'occident de l'Europe.

Une question se pose naturellement ici : les Ligyens s'étaient-ils, de l'Ibérie, avancés dans la contrée qui prit d'eux le nom de Ligurie, et qui était originairement comprise entre le Rhône et la Macra, ou étaient-ce les Ségobrigiens, établis au commencement du vi^e siècle avant J.-C. aux environs de Marseille, qui avaient pénétré en Espagne? Si l'on accepte la tradition que Tite-Live nous a conservée sur l'expédition de Bellovèse au nord de l'Italie, tradition qu'il ne me semble pas qu'on soit autorisé à rejeter, on devra admettre que, dès l'an 590 environ avant notre ère, les Ligures étaient déjà fixés dans la Gaule cisalpine; et l'histoire de la fondation de Marseille sur le territoire ligure prouve que, moins d'un quart de siècle auparavant, ils se trouvaient dans ce que nous appelons la Provence. Une très-ancienne tradition, se rapportant, selon toute apparence, à l'Hercule phénicien, c'est-à-dire au dieu Melcarth, et à laquelle Eschyle fait allusion dans son *Prométhée* (Eschyl. éd. Ahrens, p. 92), plaçait l'intrépide armée des Ligyens sur la route qu'avait suivie le dieu pour se rendre d'Ibérie, où il avait vaincu Géryon, en Tyrrhénie; ce qui montre clairement que, suivant l'antique légende, les Ligyens s'étendaient sur les bords de la Méditerranée, entre l'Espagne et la Toscane; et, en effet, Strabon (IV, 1, p. 152, éd. Müller) voit dans la plaine de la Crau le théâtre du combat que Hercule avait livré contre les barbares, combat où Zeus vint au secours du héros divin, dont les flèches étaient épuisées, en accablant ses ennemis d'une pluie de pierres. Le mythe de l'expédition d'Hercule en Ibérie devait avoir été apporté aux Grecs par les Phocéens établis dans la Gaule méridionale, et ceux-ci paraissent l'avoir reçu des Phéniciens, dont la domi-

nation précéda, sur le littoral de la Provence, celle des Grecs. Voilà donc qui nous reporte au moins au VII^e ou VIII^e siècle avant notre ère, et prouve que la présence des Ligyens en Ligurie datait d'une époque fort reculée. Ajoutons, en passant, que le nom de Crau (prononcez *craou*), qui a conservé le théâtre des exploits d'Hercule (les *Campi lapidei* de Pline ¹), a une étymologie celtique et signifie *pierreux* ²; ce qui est un nouvel indice que les Ligyens parlaient un idiome celtique, car ce nom paraît remonter à une haute antiquité.

Si l'on fait attention qu'en pénétrant dans la Gaule, les populations celtiques, venues de l'Est et du Nord-Est, durent longer les bords des grands fleuves qui constituaient à l'origine les principales artères de communication, on devra admettre que, pour se rendre en Provence, elles avaient suivi la Saône et le Rhône, et l'on sera dès lors conduit à croire qu'elles s'étaient rendues sur le territoire de Marseille avant de gagner l'Espagne. Il y a donc lieu de supposer que les Ségobrigiens sur lesquels régnait Nannos étaient les frères aînés et non les enfants de ceux des bords du Sicanos. Les Ségobrigiens durent suivre en sens inverse la route que suivit plus tard Annibal pour se rendre sur les bords du Rhône, et leur migration nous apparaît comme l'avant-garde de celle des Celtes proprement dits. Ne l'oublions pas, d'ailleurs, les peuples que les Grecs connurent sous le nom de *Celtes* et les Romains sous celui de *Galli* ne constituaient pas plus que toutes les races primitives et barbares une nation dans le sens moderne du mot; c'était un ensemble de tribus offrant une communauté de langue, d'habitudes, et une notable ressemblance de type physique, mais gardant cependant chacune une existence séparée, se désignant chacune par un nom particulier. Ce sont les Grecs qui paraissent avoir les premiers imposé à la masse de toutes ces peuplades un nom collectif, lequel était emprunté à celui qu'avait adopté l'une d'elles, celle que la proximité de territoire avait d'abord mise en relation avec leurs co-

¹ Voy. sur les *Campi lapidei*, E. Desjardins, *ouv. cité*, t. I, p. 194, 195.

² Ce mot *crau* (prononcez en provençal *craou*) se retrouve dans le gallois *craig*, le gaélic *creag*, l'armoricain *krag*, et il a fourni le nom de *Graia* donné aux Alpes qui séparaient la Gaule de la Ligurie. (Voyez Dieffenbach, *Celtica*, I, p. 104, 105.)

lonies du midi de la Gaule¹. De même, le nom de Bretons, *Britones*, fut étendu par les Latins à toutes les tribus d'Albion congénères de la petite nation ainsi appelée, qui, de la Gaule belge, avait pénétré dans l'île. Presque partout, les choses se sont passées ainsi pour les dénominations qui ont été appliquées aux nations.

Malgré leur unité ethnique, les tribus celtiques, on le sait par de nombreux témoignages, étaient fréquemment en lutte entre elles, et l'une imposait son joug à l'autre. On s'explique de la sorte que les Celtes, nouveaux envahisseurs, aient repoussé les tribus ligyennes qui les avaient précédés, les aient refoulées dans les vallées des Alpes et de l'Apennin, où elles se virent bientôt condamnées à une vie dure et misérable, cultivant un sol ingrat et demandant encore plus au brigandage qu'à la chasse et à la pêche les moyens de subsister². Telle est la peinture que nous fait des Ligyens Diodore de Sicile, et qu'on retrouve presque avec les mêmes couleurs dans Festus Avienus (*Ora marit.* v. 136 et suiv.). Le poète latin nous les représente comme ayant été contraints par l'arrivée des Celtes d'abandonner la contrée plus fertile qu'ils avaient d'abord occupée³; aussi une hostilité marquée subsista-t-elle longtemps entre les Celtes et les Ligures; ce que dit Diodore en fait foi; et les premiers prêtèrent contre les seconds du secours aux Grecs de Marseille. (Voyez Justin, XLIII, iv; Polybe, XXXIII, vii, viii.)

¹ Voyez ce que dit Strabon, V, xiv, p. 157, éd. Müller.

² « Ligures qui Apenninum tenuerunt, latrones, insidiosi, fallaces, mendaces, » écrit Nigidius, ap. Serv. *ad Æn.* XI, 715.

³ Festus Avienus désigne manifestement les Alpes, que les anciens poètes, à raison des neiges dont elles étaient couvertes, avaient dépeintes comme une chaîne de montagnes septentrionales, quand il écrit :

Rigidæque rupes atque montium minæ
Cælo inseruntur,

et l'on reconnaît par la suite de la description qu'après cette Ligurie soi-disant hyperboréenne, on arrivait aux bords de la Méditerranée, car il est question d'une mer qui s'étendait jusqu'à *Ophiusa* et où se trouvait la Sardaigne. Cette île d'*Ophiusa*, dont parlent Pline (III, 11) et Pomponius Méla (II, vii, 200), fut confondue avec les Oëstrymnides, le nom de ces îles ayant été donné par les premiers poètes et périégètes aux îles voisines de la côte d'Espagne, lesquelles servaient vraisemblablement d'entrepôt au commerce des Phéniciens, lorsque ceux-ci allaient prendre

Festus Avienus, qui copie les indications vagues et inexactes de l'antique cosmographie des Grecs, assigne au pays des Ligyens une fausse orientation, et cela a conduit certains modernes à supposer qu'il existait des Ligures dans l'Europe septentrionale. Le poète latin s'imaginait que, lorsqu'on s'avance sur mer au nord des îles OEstrymnides, autrement dit des Cassitérides, on rencontrait le pays des Ligyens. Cette erreur tient à deux causes. La première, c'est que les anciens se représentaient inexactement l'orientation de l'Irlande; ils supposaient que l'Hibernie et les îles Cassitérides, qui sont les Sorlingues et la pointe de Cornwall, étaient situées au nord de l'Espagne et à l'ouest de la chaîne des Pyrénées, qu'ils faisaient courir du sud au nord, au lieu de l'orienter de l'est à l'ouest. La seconde cause, c'est que le nom d'*OEstrymnides*, que nous transmet Avienus, ne fut pas appliqué tout d'abord aux Cassitérides, mais aux îles situées en face de la côte orientale de l'Espagne, où les Phéniciens allaient chercher les métaux, avant qu'ils eussent poussé leur navigation jusqu'aux Sorlingues. Le poète, qui mêle des données de différents âges, a confondu

dans la Péninsule les métaux qu'ils allèrent chercher plus tard jusqu'aux Sorlingues. C'est à quoi fait allusion Avienus quand il dit (*Ora marit.* v. 154, 155) :

... hæc dicta primo OEstrymnis est
Locos et arva OEstrymnici habitantibus.

De même que les Cassitérides se confondent, dans les récits des navigateurs, avec la presqu'île de Cornwall. Ophiusa, l'OEstrymnide primitive, se confondait avec le continent ibérique voisin; voilà pourquoi le poète, qui ramasse toutes les données de cette vague géographie, compare pour l'étendue Ophiusa au Péloponèse :

Ophiusa porro tanta panditur latas
Quantam jacere Pelopis audis insulam
Graiorum in agro.

Ophiusa représente si bien dans cette cosmographie poétique la côte d'Espagne, qu'il est question à son sujet du *Jugum Veneris*, selon toute apparence le cap de Creuz, près duquel était placé le temple de Vénus mentionné par Strabon (IV.1, p. 148, éd. Müller), et qui a valu son nom à Port-Vendres. Les *Ora maritima* parlent ensuite de deux petites îles inhospitalières, qui doivent avoir été celles que les anciens appelaient les *Ebusea* (Iviça et Formentera), et d'où il fallait cinq jours de navigation pour se rendre aux Colonnes d'Hercule.

les premières OEstrymnides avec les secondes ; or, en suivant l'ancienne terminologie, il était exact de dire qu'on rencontrait le pays des Ligures au nord-est des OEstrymnides¹. Mais quand toutes ces notions se brouillèrent, il en résulta un vrai chaos dans la façon dont on représenta la carte de l'Europe occidentale, et c'est de ce chaos qu'Avienus nous a conservé l'image. Comme on supposait que le littoral septentrional de la Gaule s'étendait au nord de l'Hibernie, les navires qui se

¹ Le nom d'*OEstrymnides* paraît avoir fait allusion à l'agitation furieuse (*οἰστρονία*) que présentait la mer d'alentour. Les parages de l'Espagne étaient si peu connus des auteurs grecs, au v^e siècle avant notre ère, qu'on pouvait encore confondre à cette époque les Baléares et le continent qui leur fait face. Hérodote (III, 115) déclare ignorer en quelle région se trouvaient les îles Cassitérides, d'où l'on rapportait l'étain, et cette ignorance s'explique d'autant plus facilement que les Phéniciens, qui importaient les métaux précieux de l'ouest de l'Europe, cachaient soigneusement leur itinéraire, ainsi que le remarque Strabon (II, v, p. 146, édition Müller). Les notions inexactes qu'avaient les auteurs qu'Avienus prend pour guides, et dont Étienne de Byzance nous donne aussi quelques extraits, font comprendre comment on confondit, d'une part, sous le nom d'*Ophiusa* (*Ὀφιοῦσα*, l'île des Serpents), différents groupes d'îles, telles que les *Columbretes* et les petites Baléares, avec la côte d'Espagne, qui en est peu éloignée, et, de l'autre, ces mêmes îles avec les Cassitérides ou Sorlingues, auxquelles on appliqua pour ce motif le nom d'*OEstrymnides*. Deux passages d'Avienus le montrent au reste suffisamment. Le poète, en parlant des Cempses et des Sæles, qui étaient des populations des montagnes du nord-ouest de la Péninsule, les place dans l'île d'*Ophiusa* :

Cempsī atque Sæles arduos colles habent
Ophiusæ in agro.

(*Ora marit.* v. 195, 196.)

Le promontoire que les anciens appelaient *OEstrymnide* est représenté comme étant peu éloigné des Colonnes d'Hercule :

Et prominentis hic jugi surgit caput
OEstrymnin istud dixit ævum antiquius.

(*Ibid.* v. 90, 91.)

La description qui suit fait comprendre que l'océan Atlantique, qu'on rencontre au delà du détroit de Gadès, fut désigné dans le principe par un nom signifiant *mer furieuse* (*sinus OEstrymnicus*), dénomination qui passa aux îles Cassitérides. Ce nom tomba en désuétude quand les côtes de Bretagne et d'Hibernie eurent été plus explorées ; voilà pourquoi il ne se retrouve plus chez les auteurs postérieurs à ceux dont Avienus et Étienne de Byzance nous ont conservé des fragments.

rendaient pour aller chercher l'étain aux Cassitérides et gagnaient de là quelque port de la Manche, ainsi que nous l'apprend Diodore de Sicile (V, xxxviii), étaient regardés comme mettant le cap au septentrion. Les chargements de ces navires étaient transportés par terre jusqu'à Marseille. Alors qu'on était encore absolument ignorant, chez les Grecs, de la configuration du nord de l'Europe, comme on entendait dire que ces marchandises remontaient par eau, on en concluait que les bâtiments pouvaient se rendre directement en Ligurie. On sait, en effet, par Strabon, que le commerce se faisait par la Seine, la Saône et le Rhône. Au reste, des confusions analogues à celles dont l'emplacement respectif assigné aux Oëstrymnides et à la Ligurie était l'objet peuvent être constatées dans les vieilles traditions poétiques sur le voyage des Argonautes.

Quoique les Ligyens ou Ligures nous apparaissent comme les anciens habitants des pays qui s'étendaient du Rhône à la Macra, le caractère indo-européen de leur idiome prouve suffisamment qu'ils n'ont pas été les premiers occupants de cette partie du littoral de la Méditerranée. La contrée devait être déjà habitée avant eux, et ils avaient, selon toute apparence, absorbé la population indigène. C'est ce mélange qui dut modifier chez les Ligures le type celtique, et en constituer un quelque peu différent. Mais cette nation reçut certainement, à plusieurs reprises, des infusions de sang celtique, car un courant d'émigration celtique semble avoir continué durant des siècles à verser en Ligurie des tribus venues d'au delà des Alpes. Quand on compare les noms de diverses villes de cette contrée à ceux de l'Helvétie celtique, on est frappé de la ressemblance, parfois même de l'identité, qu'ils présentent. Ainsi on trouve en Helvétie, comme dans la région sur laquelle s'étendait la Ligurie primitive, un *Eburodunum* (Yverdun et Embrun); le nom d'*Aventicum* (Avenches) est quasi-identique avec celui des *Avantici*, peuplade des Alpes Cottiennes, et il ne diffère que par l'insertion de la nasale, généralement supprimée dans les idiomes du midi de la France, du nom des *Avatici*, l'un des peuples de la Ligurie occidentale. Le nom d'une ville ligure, *Ingaunum*, se rapproche fort par le suffixe de celui d'une ville de l'Helvétie *Agaunum* ou *Acaunum*. Plu-

tarque nous apprend (*Marius*, c. xix) que les Ligures, ou du moins une partie d'entre eux, se désignaient par le nom d'Ambrons, qui était précisément celui que portait l'une des quatre peuplades des Helvètes, celle qui se joignit aux Teutons, lors de leur fameuse irruption. Il semble donc probable que les Ligures étaient originaires de l'Helvétie, et leur nom même de Ligyens, déjà connu d'Hésiode (ap. Strabon, VII, iii, p. 249, éd. Müller), a toute l'apparence d'être celtique, car il se rapproche fort de certains vocables géographiques que nous fournissent les contrées celtiques : *Λοῦροι*, *Lugii*, peuple de la Germanie voisin des Helvicores, et qui paraît avoir été allié aux Celtes; *Λοῦροι*, peuple de la Calédonie; *Liger*, la Loire; *Lugdunum*, etc.

Les Ligyens, qu'ils aient imposé leur nom aux populations qu'ils rencontrèrent tant au sud-est de la Gaule qu'au nord de l'Italie et avec lesquels ils se fondirent, ou qu'ils aient reçu cette appellation après s'être établis dans leur nouvelle patrie, n'en finirent pas moins par constituer une nation particulière, que les anciens ont distinguée des Celtes; ils continuèrent pourtant de se mêler à eux sur bien des points, et nombre de leurs tribus ont été tour à tour regardées comme celtiques ou comme ligures. Tel a été notamment le cas pour les *Salluvii* ou *Salyes*. Ceci nous explique pourquoi le nom de Ligurie fit place à celui de Celtique, pour désigner le territoire de Marseille et la contrée qui s'étend entre le Rhône, la Durance et la Méditerranée.

Seules, certaines petites peuplades des Alpes et de l'Apenin, les *Deciates*, les *Oxybii* notamment, conservèrent leur indépendance. Les plus barbares de ces tribus, celles que l'on désignait sous le nom de *Ligures Comati* ou *Capillati* (Pline, *Hist. nat.* III, vii), ne furent subjuguées par les Romains, qui avaient déjà, dès la fin du III^e siècle avant notre ère, soumis les autres peuplades (Florus, II, iii), qu'en l'an 24 avant Jésus-Christ. (Dion Cassius, LIV, 24.) C'est chez ces Ligures indépendants que durent se conserver davantage les habitudes et les traditions qui remontaient aux indigènes que les Ligures-Celtes avaient envahis. Mais, au commencement de notre ère, toute trace de cette antique population, qu'on peut appeler les Proto-Ligures, avait disparu. Les montagnards de la Ligurie

ne parlaient plus qu'un dialecte celtique, qu'ils finirent par abandonner pour le latin, promptement corrompu dans leur bouche, et d'où sont sortis les patois piémontais, génois et dauphinois. On a vu souvent les descendants d'anciennes populations aborigènes abandonner leur premier idiome pour adopter celui des populations plus puissantes qui les enveloppaient. C'est ce qui a eu lieu pour les Kurdes, pour les tribus du Mahreb, pour diverses tribus finnoises de la Russie.

A l'époque où *Genua* prenait son nom, où le Pô recevait l'appellation de *Bodincus*, où s'élevaient les oppida d'*Albium Ingaunum* et d'*Albium Intemelium*, les anciens indigènes de la Ligurie avaient déjà adopté, au moins pour la plupart, la langue de leurs envahisseurs, descendus des Alpes et vraisemblablement originaires de l'Helvétie. Ce durent être des Proto-Helvètes qui imposèrent aux Alpes leur ancien nom d'*Albes*, changé ensuite en celui d'*Alpes*, sans doute parce que ce nom fut apporté aux Romains par les Étrusques, qui substituaient le *p* au *b* : Τὰ γὰρ Ἄλπια καλεῖσθαι πρότερον Ἄλβια, écrit Strabon (V, v, p. 168, éd. Müller). En effet, l'origine helvético-ligure de la forme *Albe* ressort d'un grand nombre de noms visiblement dérivés du même radical, et qui appartiennent à la contrée que ce peuple avait occupée : *Alba Helviorum*, *Alba Augusta* (Aups), *Alba Pompeia*, etc. Ce vocable, qui a laissé des traces dans les dialectes néo-celtiques et dans une multitude d'appellations géographiques, est incontestablement celtique, et comme il était aussi ligure, il nous fournit une nouvelle preuve du *celticisme* de l'idiome des Ligyens¹, dès une haute antiquité. Ce sont vraisemblablement les Sicules ou Sicano-Ligyens qui ont porté le même vocable en Italie.

L'ensemble de ces considérations nous fait voir que l'émigration ligure a été au nord-ouest de l'Italie l'avant-garde de la grande émigration celtique, qui continua pendant plusieurs siècles. Les tribus de cette race s'avançaient rapidement, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'un peuple établi sur le territoire où s'éleva Marseille, les Ségobrigiens, ait poussé une expé-

¹ Dans les langues germaniques, la racine *alb*, *alf*, *elf*, *elv*, veut, au contraire, dire *eau*. Voyez Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise*, glossaire, 2^e édition, p. 122.

dition jusqu'au cœur de l'Espagne. C'était là le propre des tribus celtiques de se transporter parfois à de grandes distances, en quête d'un sol plus fertile et d'un séjour plus approprié à leurs besoins. Les Gaulois poussèrent de ces expéditions lointaines en Grèce et jusqu'en Asie Mineure. César, au premier livre de ses *Commentaires*, nous montre ces mêmes Helvètes, qui me semblent avoir été les frères des Ligures, s'apprêtant à gagner le pays des Santons et à traverser toute la Gaule. Les noms que gardaient diverses populations de la Cisalpine, *Cénomans*, *Lingons*, *Sénons*, se retrouvent, dans la Transalpine, portés par des peuples qui en étaient fort éloignés. On sait que les *Boii*, les *Tectosages*, se sont pareillement transportés à de grandes distances. Ces tribus émigrantes traînaient à leur suite dans des chariots leurs femmes, leurs enfants et leurs richesses. Ainsi doivent en avoir agi les Sicules quand, repoussés par les aborigènes et les Pélasges, ils s'avancèrent jusqu'en Sicile. (Dionys. Hal. I, xxii.) La rapidité de ces migrations, qu'attestent au reste celles des populations barbares qui apparaissent en Occident au commencement de notre ère, par exemple des Goths, des Vandales, des Lombards, montre qu'il a pu ne pas s'écouler un bien long espace de temps entre l'établissement des Celtes-Ligures aux embouchures du Rhône et leur invasion en Espagne; mais, à quelque date qu'on fasse remonter celle-ci, on voit qu'elle est antérieure au moins de neuf à dix siècles au commencement de notre ère.

L'HISTOIRE ROMAINE

DANS

LE DERNIER TIERS DES ANNALES D'ENNIUS¹.

PAR L. HAVET.

Joseph Scaliger s'écriait, en parlant d'Ennius : *Utinam hunc haberemus integrum, et amissemus Lucanum, Statium, Silium Italicum, et tous ces garçons-là*!². Ce que Scaliger exprimait sous cette forme originale, c'est un regret purement littéraire; mais la perte des écrits du vieux poète n'est pas moins à déplorer, soit au point de vue du philologue, soit au point de vue du grammairien ou du linguiste. Le principal ouvrage d'Ennius, son grand poème des *Annales*, ou, selon un nom inventé par des littérateurs de l'époque impériale, sa *Romaïde*³, eût été aussi bien précieux pour l'historien.

Il racontait en dix-huit livres⁴ l'origine, la fondation, les accroissements, les périls, le triomphe définitif de Rome. Il renfermait d'abord les vieilles légendes mythologiques sur les dieux

¹ Consulter, outre l'édition d'Ennius par M. Vahlen (*Ennianae poesis reliquiae*, Lipsiae, Teubner, 1854, xciv-238 pages in-8°), les articles de M. Théodore Bergk, *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, LXXXIII (1861), p. 316, 495 et 617.

² Ce passage du Scaligerana a été relevé fort à propos par M. Patin (*Études sur la poésie latine*, tome II, p. 32); il eût pu ne pas citer comme une conjecture sérieuse la plate correction de La Monnoye (*et tous ces Gascons-là*), d'autant plus malencontreuse que Scaliger, par le lieu de sa naissance et par sa mère, était lui-même un Gascon.

³ Diomedes, III (*Grammatici Latini*, ed. Keil, I, p. 484, ligne 6). Texte restitué par M. Reifferscheid dans les *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, tome LXXIX (1859), p. 157.

⁴ Diomedes, *ibid.* (ligne 4).

et demi-dieux, sur Saturne¹, sur Énée et ses ancêtres², sur Romulus; puis venait la mythologie humaine, la légende d'Horatius Coclès³, par exemple; ensuite l'histoire positive, la surprise du Capitole par les Gaulois⁴, la guerre avec Pyrrhus⁵ et le discours d'Appius Claudius Caecus contre les partisans de la paix⁶. Ces récits des vieux temps, qui formaient le premier tiers du poème (six livres), ne concordaient pas toujours avec les légendes que nous ont conservées Tite-Live ou Denys d'Halicarnasse. Ennius ne parlait point encore de la descendance fabuleuse d'Énée; il ne nommait point Ascagne, Silvius, Aeneas Silvius, Latinus Silvius, Alba, Atys, Capys, Capetus, etc. : pour lui, Énée était le père d'Ilia et le grand-père de Romulus⁷. Ailleurs, au contraire, Ennius avait admis des traditions que les historiens ont écartées, mais qui sur sa foi ont failli passer pour authentiques. C'est dans Ennius, selon toute apparence, que Cicéron⁸ a puisé la légende du *dévouement* du troisième Décius, renouvelant⁹ dans la guerre de Pyrrhus l'exemple donné par son grand-père dans la guerre des Latins et par son père dans la guerre des Étrusques : nul autre que Décius en effet ne pouvait prononcer dans le livre VI

¹ Varro, *De lingua Latina*, V, 42. — Nonius Marcellus, p. 197 Merc. — Charisius, I (*Gramm. Lat.*, ed. Keil, I, p. 72, ligne 13).

² Philargyre, commentaire des *Géorgiques* de Virgile, III, 35.

³ Festus, p. 178 Mueller. M. Vahlen a heureusement corrigé le chiffre du livre d'Ennius, et fait voir qu'il ne s'agit pas du combat des Horaces contre les Curiaces.

⁴ Macrobius, *Saturnalia*, I, iv, 17. Ici encore, il paraît nécessaire de corriger le chiffre du livre.

⁵ Nonius Marcellus, p. 226; Festus, p. 286 et 313. — Cicero, *De divinatione*, II, lvi, 116. — Cicero, *De officiis*, I, xii, 38; Servius, commentaire sur l'*Énéide* de Virgile, XII, 709.

⁶ Cicero, *Cato major (De senectute)*, VI, 16.

⁷ Servius sur l'*Énéide*, I, 273, et VI, 778. Dans le beau récit conservé par Cicéron (*De divin.*, I, xx, 40), Ennius montre Ilia racontant un songe à sa sœur, fille d'Eurydice qu'a aimée son père; or, Leschès et l'auteur des *ἐπη Κώνρια* appelaient Eurydice la femme d'Énée (Pausanias, X, 26).

⁸ *Tusculanes*, I, xxxvii, 89. *De finibus*, II, xix, 61.

⁹ En réalité, il connut seulement un bruit d'après lequel Décius devait à son tour se dévouer; Pyrrhus avisa ses soldats de le prendre vif, et avertit Décius des traitements fâcheux qu'une telle folie lui attirerait. (Voir Zonaras, V, 8.)

des *Annales* la formule du *dévouement* : « Dieux, écoutez mon vœu sans retard : pour le peuple romain, en termes formels, au milieu du combat par le fer, de ma pleine volonté, je fais abandon de ma vie. »

Div[i], hoc audite parumper,
Ut pro Romano populo, prognariter, armis
Certando, prudens, anima[m] de corpore mitto¹.

Ainsi, si nous possédions en entier les six premiers livres des *Annales*, nous y trouverions de vieilles légendes, tantôt conservées sous leur forme la plus simple et la plus ancienne, tantôt développées par l'imagination du poète ou de ses garants.

De toute façon, nous serions éclairés sur la filiation des récits sérieux et des fables; nous serions ainsi plus à l'aise pour chasser de l'histoire la mythologie, et de la mythologie l'évhémérisme.

Ce premier tiers des *Annales* n'est pourtant pas la portion la plus regrettable de l'œuvre. Ennius y racontait des événements fabuleux ou défigurés par le temps, tandis que dans les livres suivants il traitait en détail des faits contemporains. Après avoir glissé légèrement² sur la première guerre punique (sur laquelle il eût pu être renseigné par des témoins oculaires³, mais qui déjà avait été mise en vers par Naevius), il racontait la guerre d'Hannibal, la guerre de Philippe, la guerre d'Antiochus, la guerre d'Étolie; or Ennius avait vingt ans lors du siège de Sagonte, trente-sept lors de la bataille de Zama, quarante-deux lors de la bataille de Cynoscéphales, quarante-neuf lors de la bataille de Magnésie, cinquante lors de la prise d'Ambracie. Avec la brillante campagne de Fulvius Nobilior se terminait le quinzième livre des *Annales*, et le poème lui-même, auquel les livres XVI à XVIII furent ajoutés plus tard⁴. Ainsi huit livres (si l'on

¹ Nonius Marcellus, p. 150.

² Cicero, *Brutus*, XIX, 76.

³ La première guerre punique finit en 241, deux ans avant la naissance d'Ennius. Celui-ci naquit en 239, un an après le consulat de Marcus Sempronius Tuditanus et de Gaius Claudius Centho. (Cicero, *Brutus*, XVIII, 72.)

⁴ Plinius, *Hist. nat.* VII, xxviii, xxxi, 101. Voir page 32, note 2.

admet avec M. Vahlen que le livre VII traitait de la première guerre punique), les livres VIII à XV, étaient consacrés à des événements accomplis pendant la jeunesse ou l'âge mûr d'Ennius. Il devait les bien connaître, car il était lié avec les personnages les plus considérables de l'État. C'était Caton, qui, en 204, l'avait amené à Rome¹. Il avait l'amitié de Scipion le premier Africain² et entretenait des rapports familiaux avec son cousin Nasica³. Il eut pour ami et pour protecteur le vainqueur de l'Étolie, Marcus Fulvius Nobilior⁴, et plus tard son fils Quintus, qui lui donna la cité romaine⁵. Fier de ces liaisons illustres, il en consigna le souvenir dans son poème et, s'il faut en croire une opinion attribuée⁶ au célèbre Aelius Stilon, le maître de Varron, il se peignit lui-même sous les traits de Servilius Géminus, personnage instruit, aimable et discret, ami d'un homme de rang supérieur au sien qui ne craignait de lui confier ni les bagatelles ni les grands secrets.

Ennius, qui ne devint citoyen romain qu'à cinquante-cinq ans⁷, ne put avoir lui-même une part qui compte aux événements de son temps; en 204, lorsque Caton, alors questeur, le ramena de Sardaigne, il servait dans cette île en qualité de simple centurion⁸. Mais il accompagna les premiers généraux de Rome dans leurs campagnes. Claudien⁹ se trompe manifestement quand il rapporte qu'Ennius aurait suivi Scipion en Espagne, car Scipion quitta l'Espagne pour la Sicile en 205, et Ennius ne fut introduit dans la société romaine qu'en 204 ou 203. Du moins rien n'empêche de croire Claudien quand

¹ Cornelius Nepos, *Cato*, I, 4. Jérôme, addition à la chronique d'Eusèbe, an 1777 d'Abraham.

² Cicero, *Pro Archia*, IX, 22.

³ Cicero, *De oratore*, II, LXVIII, 276.

⁴ Cicero, *Pro Archia*, XI, 27; *Tuscul.*; I, II, 3. — Pseudo-Victor, *De viris illustribus*, LII.

⁵ Cicero, *Brutus*, XX, 79.

⁶ A. Gellius, XII, IV, 5.

⁷ Il fut inscrit en 184 dans une colonie (Potenza ou Pesaro dans l'*ager gallicus*), par Quintus Fulvius Nobilior. (Cicero, *Brutus*, XX, 79; T. Livius, XXXIX, LXIV, 10.)

⁸ Silius Italicus, XII, 395.

⁹ *De consulatu Stilichonis*, III, *præf.*

il fait faire à Ennius la campagne de Zama, et il est certain qu'Ennius accompagna Fulvius Nobilior en Étolie ¹.

Il est clair qu'Ennius, témoin oculaire d'une partie des faits qu'il raconte, renseigné sur les autres par un Caton ou un Scipion, devait être sur bien des points plus digne de foi ou plus complet que nos sources. Malheureusement les débris de son œuvre sont si peu considérables et si émiettés, qu'on a grand-peine à en tirer parti, et que trop souvent, au lieu d'éclairer l'histoire par Ennius, il faut se contenter d'éclaircir Ennius par l'histoire.

Cette besogne a été faite et bien faite par M. Vahlen dans l'introduction étendue qu'il a placée en tête de son *Ennius*, il y a vingt-quatre ans. Une grande partie de son travail est très-solide, et jusqu'ici n'appelle point de modifications importantes, de sorte qu'il serait peu utile de refaire après lui un travail d'ensemble; mais dans les derniers livres une erreur grave, commise sur un certain fragment ², a engendré d'autres erreurs. Je me propose d'examiner ici les fragments du dernier tiers des *Annales*, c'est-à-dire des livres XIII à XVIII, en tirant parti des matériaux offerts par l'édition Vahlen, d'un travail de critique publié en 1861 par M. Bergk dans un recueil allemand ³, et de quelques remarques qui ne paraissent pas encore avoir été présentées.

LIVRES XIII ET XIV.

Les deux livres XIII et XIV étaient consacrés à la guerre d'Antiochus.

On sait qu'Hannibal fut de ceux qui poussèrent le plus vivement Antiochus à faire la guerre aux Romains. Toutefois, une anecdote rapportée par Aulu-Gelle ⁴ fait voir qu'Hannibal ne se faisait pas d'illusions sur les troupes dorées du roi asiatique. « Crois-tu, Hannibal, que ceci suffise pour les Romains? — Oui certes, si avides qu'ils soient. » On peut conclure de

¹ Voir à la page précédente les notes 4 et 5.

² Le fragment où il est question du roi Épulon : voir pages 33 et 34.

³ Voir page 21, note 1.

⁴ Gell., V, 5, d'après des « *libri veterum memoriarum*. »

là qu'Hannibal dut exhorter Antiochus à se composer une armée plus sérieuse et à différer l'entrée en campagne. C'est ce qu'Antiochus exposait lui-même dans le treizième livre des *Annales*¹ :

Hannibal audaci cum² pectore de me hor[i]tatur
Ne bellum faciam; quem credidit esse meum cor
Suasorem summum et studiosum robore³ belli.

Ces conseils de prudence donnés par Hannibal paraissent avoir été inconnus des historiens.

En 190, une armée commandée par le fils d'Antiochus menaçait Pergame; la garnison eut occasion de faire une sortie heureuse et de tailler en pièces des ennemis surpris et dispersés. Ce brillant fait d'armes eut pour spectateurs tous les habitants, hommes et femmes, massés sur les remparts⁴. Ennius avait peint dans le livre XIII l'empressement des dames de Pergame :

Matronae moeros complent spectare faventes⁵.

On rapporte conjecturalement au livre XIII un vers d'Ennius sur Xerxès⁶ :

Isque Hellesponto pontem contendit in alto.

A la veille de la guerre, en effet, Antiochus fut considéré

¹ Gell., VI (VII), 11 : « Scripsit autem Caesellius Q. Ennium in XIII. (variante XII.) annali... dixisse... : « Nam in XIII. annali... dixit. »... Antiochus est qui hoc dixit, Asiae rex. » — Nonius, p. 195 : « Ennius annali lib. XIII. »

² Variante *dum*.

³ M. Bergk veut que *robore* soit pour *roboris*, comme *mage* pour *magis*, *plure vendere* pour *pluris*.

⁴ T. Liv., XXXVII, xx, 14 : « Spectaverant enim e moenibus Pergani non viri modo sed feminae etiam. »

⁵ Servius, commentaire sur Virgile, *Georg.*, I, 18. — Philargyre, commentaire sur Virgile, *Georg.*, IV, 230 : « Apud Ennium in XIII. (variante XVI.) » Philargyre a *melos* au lieu de *moeros*.

⁶ Varro, *De lingua Latina*, VII, 21 : « Xerxes quondam... nam ut Ennius ait : « Isque », etc.

comme un nouveau Xerxès¹; et la nouvelle qu'il avait passé l'Hellespont fit sensation². — Deux passages que les sources attribuent au livre XIII peuvent être rapportés, comme le précédent, aux préliminaires de la guerre. Ils sont dirigés contre les devins :

... Satin vates verant aetate in agenda³?

.....

Quo res sapia loco sese ostentatque jubetque⁴.

Ils étaient probablement prononcés à l'occasion des prodiges de l'an 192, des six chevreaux nés d'une ventrée, de l'enfant à une main, de la pluie de terre, et surtout du bœuf qui prononça les mots *Roma cave tibi*, et que les aruspices ordonnèrent de bien soigner⁵.

Le livre XIV racontait une bataille navale, évidemment la victoire remportée sur la flotte d'Antiochus par le préteur Lucius Aemilius Regillus, en 190, près du promontoire de Myonnèse.

Les Romains, surpris par le voisinage des ennemis, commencèrent à se préparer en tumulte; le préteur apaisa cette effervescence dangereuse, prit le premier la mer avec le vaisseau amiral, de façon à recevoir, au fur et à mesure, chaque navire prêt à combattre, et à lui assigner sa place. Grâce à son sang-froid, la flotte se trouva complètement prête avant que l'ennemi fût en vue, et put s'avancer en ordre de bataille⁶. Ennius avait peint en beaux vers les flots unis de couleur changeante, et la masse silencieuse des navires volant

¹ Florus, I, 24 = II, 8 : « Xerxen atque Darium cogitarent, quando perfossi invii montes, quando velis opertum mare nuntiaretur... In Antiocho vicinus Xerxen... » Voir les pages 33, 37 et 42.

² T. Liv., XXXV, xxiii, 10. — XXXV, xxxv, 7.

³ Gell., XVIII, II, 16 : « Dictum esse a Q. Ennio id verbum in tertio decimo annalium. »

⁴ Festus et Paul. p. 325 et 324 Mueller. Festus : « In lib. XIII. »

⁵ T. Liv., XXXV, xxi, 3-5.

⁶ T. Liv., XXXVII, xxix, 4-7.

au seul frémissement des rames et de l'écume vers l'ennemi invisible :

Verrunt extemplo placide mare marmore flavo ;
Caeruleum spumat sale¹ conferta rate pulsum².

.....

Labitur uncta carina, volat super impetus undas³.

Placide, dans le premier vers, est la leçon des sources. L'adverbe est ici plein de sens, et c'est bien à tort que M. Vahlen, après Parrhasius, a voulu lire *placidum*.

Soudain les Romains aperçurent les vaisseaux ennemis, qui venaient à leur rencontre, rangés en longue file sur deux de front⁴. Ennius avait noté ce moment dramatique⁵ :

Cum procul aspiciunt hostes accedere ventis
Navibus velivolis.....

On remarquera que dans Ennius la flotte romaine se sert de ses rames et que la flotte d'Antiochus marche à la voile. Ces détails, vraisemblablement exacts, ne sont pas dans Tite-Live. Du combat de Myonnèse lui-même il nous reste un fragment insignifiant :

Litora lata sonunt⁶.....

La bataille de Magnésie, qui mit fin à la guerre, était certainement chantée dans le chant XIV ; deux fragments de ce

¹ *Mare* dans Aulu-Gelle.

² Gell., II, xxvi, 21 : « Ex annali quarto decimo Ennii. » Le second vers aussi dans Priscien, V, viii, 45 : « In XIII. (variante XVII.), annalium. »

³ Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 51 : « Ennius in quarto decimo. »

⁴ T. Liv., XXXVII, xxix, 7 : « Inter Myonnesum et Corycum promontorium erant, cum hostem conspexere. »

⁵ Macrobius, *Saturn.*, VI, v, 10 : « Ennius in quarto decimo. » — Dans Servius, commentaire sur Virgile, *Aen.*, I, 224, le Cassellanus donne « Ennius : nauis ueliuolas. » La comparaison du passage de Macrobe montre qu'il y a là un bourdon ; il faut lire *navibus ueliuo[lis] ; ... naues ueliuolas.*

⁶ Priscianus, IX, vii, 38 : « In XIII. (variantes VIII., XIII.). »

chant paraissent faire partie de ce passage. L'un est fort insignifiant au point de vue historique :

Horrescit telis exercitus asper utrimque ¹.

L'autre n'est guère plus intéressant à ce point de vue. C'est un discours d'exhortation adressé par un chef à ses soldats, très-probablement le discours du consul Lucius Scipion aux Romains :

Nunc est ille dies cum gloria maxima sese
Nobis ostendat, si vivimus sive morimur ².

Il y avait dans l'armée romaine deux mille hommes de troupes auxiliaires, formées de volontaires macédoniens et thraces, qui, pendant la bataille de Magnésie, furent commis à la garde du camp ³. Le chant XIV paraît avoir fait mention des volontaires thraces; du moins Ennius y nommait ⁴ une arme des Thraces, la *rupia* ou plutôt sans doute la *rumpia* ⁵; il est malheureusement impossible de déterminer à propos de quelle circonstance. On ne peut dire non plus quels sont les guerriers dont Ennius mentionnait la mort et les funérailles :

Omnes occisi obcensique sub nocte serena ⁶.

¹ Macrobius, *Saturn.*, VI, iv, 6 : « Ennius in quarto decimo. »

² Priscianus, X, ii, 8 : « Ennius in XIII. annalium. »

³ T. Liv., XXXVII, xxxix, 12.

⁴ Gell., X, xxv, 4 : « Positumque hoc vocabulum in Q. Ennii annalium XIII. » — Il n'est guère possible que le livre XIV ait raconté les combats livrés contre les Thraces en 188 (T. Liv., XXXVIII, 40 s.).

⁵ La *rupia* des manuscrits d'Aulu-Gelle est la même arme que la *rumpia* de Valérius Flaccus (VI, 98), et que la *rhomphaea* ou *ρομφαία*. Le mot grec a été latinisé deux fois, la première fois par voie populaire et la seconde fois par voie savante. La latinisation populaire est *rumpia*; la quantité de la seconde syllabe a été modifiée (sans doute sous l'influence de l'accent, ce qui indiquerait d'accentuer en grec *ρομφαία*, et non *ρομφαία* ou *ρομφαία*); l'o bref est devenu u, dans une syllabe fermée par une liquide, comme dans *Umbri*, *umbilicus*, *gummi*, *uncus*, *cunchis*, *cungrum*, *cultus*, *bulbus*, *ampulla*, *cothurnus*, *amurca*, *purpura*; l'h contenue dans le φ grec a été supprimée de même que dans *ampulla*. La latinisation savante est *rhomphaea*. *Rumpia* et *rhomphaea* sont donc deux mots différents, bien que de même étymologie; ils sont entre eux à peu près comme *ampulla* et *amphorula*, ou comme en français *blocus* et *blockhaus*. La double naturalisation d'un même nom d'arme a son intérêt pour l'histoire militaire.

⁶ Festus, p. 201 : « Ennius quom ait l. XIII. »

M. Vahlen attribue à Antiochus vaincu un fragment de discours¹ :

Infit : « O cives, quae me fortuna + fero sic²
Contudit indigno, bello confecit acerbo³ ! »

Je ne sais trop si le vocatif *cives* serait bien placé dans la bouche d'un roi asiatique.

LIVRES XV ET XVI.

Le livre XIV devait se terminer avec la défaite d'Antiochus et l'année 190. Le livre XV devait raconter les événements de l'année 189, c'est-à-dire avant tout la guerre d'Étolie et la prise d'Ambracie. Ennius avait accompagné là le consul Marcus Fulvius Nobilior⁴. Il était donc témoin oculaire, et il semble qu'il ait décrit en grand détail les exploits qu'il avait vus de si près. Ce dernier point, toutefois, n'est pas bien sûr. Le Pseudo-Victor nous dit⁵ qu'Ennius parla en termes magnifiques de son protecteur Nobilior; mais il est possible que ce passage ait trait à un autre poème que les *Annales*, l'*Ambracia*, qui paraît avoir été une *fabula praetextata* ou tragédie romaine. A vrai dire, il est fort probable qu'Ennius s'étendit sur les louanges de son héros dans l'un et dans l'autre poème, et qu'il ne craignit point de se répéter. — Les fragments sûrement authentiques du livre XV sont peu nombreux; nous devons en outre négliger ici un vers sur l'arc-en-ciel, qui n'intéresse point l'histoire⁶.

Nonius a conservé un vers assez insignifiant sur les machines construites pour un siège :

Malos defindunt, fiunt tabulata falaeque⁷.

Il s'agit évidemment d'Ambracie. Contre Samé, dans l'île de

¹ Priscianus, X, v, 26 : « Ennius in XIII. »

² On a conjecturé *ferox sic, ferocem*.

³ Les mss., sauf un, ont *acervo*.

⁴ Voir page 24, notes 4 et 5.

⁵ *De viris illustribus*, LII, 3 : « Quam victoriam per se magnificam

Q. Ennius amicus ejus insigni laude celebravit. »

⁶ Priscianus, VI, xiv, 74 : « Ennius in XV. annali. »

⁷ Nonius, p. 114 : « Ennius lib. XV. »

Céphallénie, on employa le même matériel de siège qui avait déjà servi contre Ambracie¹.

Il faut encore rapporter à Ambracie une description d'assaut que Priscien cite deux fois comme tirée du quinzième livre² :

Obcumbunt multi letum ferroque lapique
Aut intra muros aut extra praecipue casu.

L'assaut en question n'eut point pour résultat la prise de la place. Ambracie, en effet, ne fut pas prise de vive force; elle ouvrit ses portes par capitulation honorable³, circonstance qui permit aux ennemis de Fulvius de faire déclarer par un sénatus-consulte *Ambraciam vi captam non videri*⁴. Il s'agit d'un assaut glorieux peut-être, mais, en définitive, infructueux, que Polybe ne mentionne pas dans ce qui nous a été conservé de son récit, non plus que Tite-Live dans sa narration tirée de Polybe; Fulvius, au rapport de ce même Tite-Live, le fit valoir devant le sénat pour obtenir le triomphe, et rappela qu'après l'escalade des murs un combat acharné, où trois mille ennemis périrent, avait duré pendant une journée entière⁵. Le triomphe de Fulvius ne fut célébré que plus de deux ans après sa victoire, le 23 décembre 187⁶, et nous ignorons si la composition du livre XV des *Annales* lui est antérieure ou postérieure; en tout cas, le récit d'Ennius dut nécessairement être conforme à la version de son protecteur et non à celle de la cabale ennemie⁷.

¹ T. Liv., XXXVIII, xxviii, 10 : «Apparatum omnem tormentorum machinarumque travectum ab Ambraciae oppugnatione habebat.»

² Priscianus, VI, xviii, 95 : «Ennius in XV. annali.» Le premier vers encore VI, xii, 66 : «Ennius in XV. annali.»

³ T. Liv., XXXVIII, ix, 9. — Polybius, XXII, xiii, 9.

⁴ T. Liv., XXXVIII, xliv, 6.

⁵ T. Liv., XXXIX, iv, 10 : «Ubi a prima luce, cum jam transcendisset muros miles, usque ad noctem diu anceps proelium tenuerit, ubi plus tria milia hostium sint caesa.»

⁶ T. Liv., XXXIX, v, 13.

⁷ On peut se demander où Tite-Live a puisé le discours qu'il prête à Fulvius. Ce n'est point dans sa facilité rhétorique, puisqu'il y fait invoquer par Fulvius un combat dont lui-même n'a pas parlé. Ou bien il y avait quelque part un souvenir écrit du langage que Fulvius tint réellement, et cette rédaction devait être d'accord avec le récit officieux d'Ennius; ou bien le discours de Fulvius n'avait point laissé de trace écrite,

Il ne semble guère que les deux vers conservés par Priscien puissent s'appliquer à une autre ville qu'Ambracie; à la rigueur pourtant, on pourrait les rapporter à Samé, place qui fut occupée de nuit par escalade¹.

Les *Annales* se terminaient, à l'origine, avec le livre XV, soit que ce livre ait été composé immédiatement après les événements qu'il racontait, et qu'ainsi le poète n'eût plus rien à dire, soit qu'Ennius ait trouvé ingénieux de finir par la glorification de son protecteur et de faire de son triomphe l'aboutissement de l'histoire romaine. Plus tard, enthousiasmé par les hauts faits d'un certain « T. Caecilius Teucer » et de son frère, il se décida à composer un seizième livre pour célébrer ces exploits obscurs, sans doute avec un peu d'exagération poétique².

Ce seizième livre traitait de la guerre d'Istrie, qui eut lieu en 178 et 177, onze et douze ans après la prise d'Ambracie. Il n'est pas probable qu'Ennius ait pris la peine de raconter à la fin du livre XV ou au commencement du livre XVI les événements des dix années intermédiaires. Il considérait sans doute son livre XVI comme un ouvrage nouveau plutôt que comme une suite des quinze premiers livres, et peut-être, à l'origine, le publia-t-il avec un titre à part et sans numéro d'ordre. Par une coïncidence curieuse, Florus aussi raconte la guerre d'Istrie de 178 immédiatement après la guerre d'Étolie de 189; après la guerre d'Istrie, vient dans son récit la guerre de Galatie, conduite en cette même année 189 par le collègue de Fulvius, Gnaevus Manlius Vulso³. Florus écri-

et alors il faudrait que Tite-Live (ou l'annaliste copié par Tite-Live) l'eût composé d'après ce même récit officieux d'Ennius.

¹ T. Liv., XXXVIII, xxix, 10-11 : « Romani nocte per arcem... muro superato, in forum pervenerunt. Samaei, postquam captam partem urbis ab hostibus senserunt, cum conjugibus ac liberis in majorem refugerunt arcem. Inde postero die dediti, direpta urbe, sub corona omnes venerunt. »

² Plinius, *Hist. nat.*, VII, xxviii, xxix, 101 : « Fortitudo in quo maxime exstiterit inmensae quaestionis est, utique si poetica recipiatur fabulositas. Q. Ennius T. Caecilium Teucrum fratremque ejus praecipue miratus propter eos sextum decimum adjecit annalem. » Voir page 35.

³ Florus, I, 25 ss. (II, 9 ss.).

vait souvent de mémoire, comme le prouvent ses nombreuses bévues. Dans le récit même de la guerre d'Istrie, on voit qu'il n'avait pas le texte de Tite-Live sous les yeux ; il confond la journée où les Romains reprirent leur camp en 178, et où le roi des Histres s'enfuit ivre sur un cheval¹, avec la journée où le consul Claudius Pulcher prit la ville de Nésactium en 177, et où le roi se perça de son épée². Il est probable qu'en vrai rhéteur, plus soucieux de chercher des prétextes à déclamation que de poursuivre la précision historique, il disposa les faits dans l'ordre que lui suggérait le souvenir du poème d'Ennius. Ainsi dans la liste des sources de Florus il faudrait inscrire les *Annales*. C'est là peut-être qu'il avait puisé l'idée de comparer Antiochus à Xerxès³.

Un seul passage est à la fois positivement attribué au livre XVI et manifestement relatif à la guerre des Histres ; c'est un vers⁴ où se trouve le nom de leur roi Épulon, qu'on connaît par Tite-Live et Florus⁵. Il s'était enfermé, avec les principaux des Histres, dans l'oppidum de Nésactium⁶, et il y

¹ T. Liv., XLI, iv, 7. Voir page 38, note 2.

² T. Liv., XLI, xi, 6.

³ Voir les pages 27, 37 et 42.

⁴ Festus, p. 330 : « Ennius lib. XVI. » O. Mueller donne à tort le chiffre VI ; le chiffre XVI a été vérifié par M. Keil. — Varro, *De lingua Latina*, VI, 82 : « Ennius. »

⁵ T. Liv., XLI, xi, 1 : « Aepulo. » Florus, I, 26 (II, 10) : « Apulo. »

⁶ Je dois des renseignements sur cette localité à mon maître, M. Ernest Desjardins. *Nesactium* ou *Νέσακτον* (T. Liv., XLI, xi, 1 ; — Plinius, *Hist. nat.*, III, xix, xxiii, 129 ; — Ptolemaeus, III, 1, 27 ; — anonymus Ravennas, V, 14, et IV, 31) était certainement au nord-est de Pola, entre cette ville et le fleuve *Arsia*, qui, sans être nommé, est indiqué dans le récit de Tite-Live (XLI, xi, 3). Le passage de Pline nous apprend que l'on trouvait Nésactium immédiatement après Pola en venant de Tergeste (Trieste) et avant d'arriver au fleuve *Arsia*, au temps de Pline limite de l'Italie : « Oppida Histriae civium Romanorum Aegida. Parentium, colonia Pola, quae nunc Pietas Julia. . . abest a Tergeste $\overline{\text{CV}}$; mox oppidum Nesactium, et nunc finis Italiae fluvius *Arsia*. » Cette situation est confirmée par les deux passages de l'Anonyme de Ravenne : « *Arsia, Nesactium, Pola* » (cf. Guido, 116 : « *Arsia, Nesacium, Pola* »). — « *Arsia, Nessatio, Pola* » (cf. Guido, 20 : « *Arsia, Nissacium, Pola* »). L'Anonyme, en ce qui touche l'énumération des stations, est calqué sur la *Table de Peutinger* : celle-ci (segment IV, A, 1) présente entre l'*Arsia* et Pola une station sans nom, qui ne peut être que Nésactium. La distance de Pola

avait résisté aux attaques tentées en 178 par les consuls Marcus Junius Brutus et Aulus Manlius Vulso. En 177, le consul Gaius Claudius Pulcher recommença le siège avec d'autres troupes, disposa des machines d'attaque, et enfin s'avisa d'une manœuvre qui mit fin à la résistance. Au pied des murs de la place coulait un fleuve (l'*Arsia*) qui barrait le passage aux assiégeants et qui abreuvait les assiégés. Claudius creusa un nouveau lit et, après un long labeur, réussit à détourner le fleuve. Les Histres virent avec stupeur l'eau manquer soudain¹; frappés d'épouvante, ils se mirent sauvagement à supprimer les bouches inutiles. Les Romains les virent jeter par-dessus les murailles les cadavres des enfants et des femmes, et profitèrent de cet accès de folie furieuse pour aller, en escaladant le mur, prendre leur part du carnage. Ennius ne pouvait négliger des scènes si dramatiques; le vers qui nous est resté nous montre le roi barbare assistant du haut des rochers escarpés² à quelque spectacle terrible, sans doute au miracle accompli par les ingénieurs romains :

Quos ubi rex Epulo spexit de cotibus celsis³. . . »

Un autre fragment appartient à coup sûr à la guerre des Histres, qui y sont nommés; mais il ne peut être attribué au

est vi milles, celle de l'*Arsia* viii milles : cela nous conduit (les distances données par la *Table* dans cette région sont exagérées) dans le val Bado, vers les bourgades de Barbana, de Mormorano et celles d'Altura et de Montecchio, où ont été trouvées des ruines et des inscriptions malheureusement insignifiantes (*Corp. inscr. lat.*, tome V, p. 2, n° 1, 2, 3, 4, 5, et p. 1015, n° 8126-8130). Nésactium était chef-lieu d'une cité, car la station sans nom de la *Table* est indiquée par le signe caractéristique en forme de double guêrite; Ptolémée, d'ailleurs, nomme Nésactium parmi d'autres villes de l'Istrie qui étaient des chefs-lieux de cités.

¹ T. Liv., XLI, xi, 4 : « Ea res barbaros miraculo terruit abscisae aquae. »

² Ces rochers sont à noter pour retrouver l'emplacement exact de Nésactium. Peut-être faut-il les identifier avec *montibus obstitis* (ou mieux *obstipis*) *obstantibus unde oritur nox* dont parlait le livre XVI, cité par Festus, p. 193.

³ Le ms. de Varron donne *...uos epulo postquam spexit*, et celui de Festus donne : *Quos ubi rex...ulo spexit de cotibus celsis*. Varron cite sans doute de mémoire : de là *Epulo postquam* au lieu de *ubi rex Epulo*.

livre XVI que par une correction de chiffre¹. Il s'agit de la résistance héroïque opposée par un tribun à une multitude d'assaillants :

Undique conveniunt velut imber tela tribuno;
 Configunt parmam; tinnit hastilibus umbo
 Aerato sonitu galeae. Sed nec pote quisquam
 Undique nitendo corpus discerpere ferro;
 Semper abundantes hastas frangitque quatitque;
 Totum sudor habet corpus, multumque laborat
 Nec respirandi fit copia; praepete ferro
 Histri tela manu jacentes sollicitabant.

Le tribun chanté ainsi par Ennius est connu par Tite-Live, qui raconte ainsi sa belle défense et sa mort² : *Hunc, in vacua castra impetu facto, Histri, cum alius armatus iis nemo obviam isset, in praetorio instruentem atque adhortantem suos oppresserunt. Proelium atrocius quam pro paucitate resistentium fuit, nec ante finitum est, quam tribunus militum quique circa eum constiterant interfecti sunt.* Il appartenait selon Tite-Live à la troisième légion. Mais le texte de l'historien présente une difficulté grave. Il donne au tribun le nom de *M. Licinius Strabo*, tandis que, d'après Macrobe, le tribun d'Ennius s'appellait *Coelius* ou *Caelius*³. Il n'est point croyable que dans la petite guerre d'Istrie deux tribuns différents aient eu des aventures et exécuté des exploits si semblables; il faut donc croire que l'un des deux auteurs (que ce soit Tite-Live ou Ennius) a mis un nom pour un autre. D'autre part, il est impossible de rencontrer le *Caelius* qu'Ennius, au dire de Macrobe, avait chanté dans le livre XVI, sans songer aux frères *Caecilius*, qui, d'après Pline⁴, furent les deux héros de ce même livre. Comme les noms de *Caelius* et de *Caecilius* sont fréquemment confondus dans les manuscrits, rien n'est plus naturel que de considérer le tribun cité par Macrobe comme identique à l'un des deux frères cités par Pline. — En somme : 1° *Caelius* et *Caecilius* sont ici deux formes d'un

¹ Macrobius, *Saturn.*, VI, m, 3. Le ms. de Paris a le chiffre *XII*, les autres le chiffre *XV*. Le morceau est traduit de l'*Iliade*, II, 102 ss.

² T. Liv., XLI, II, 9 ss.

³ Les mss. de Macrobe, qui nous fait connaître ce nom, donnent les deux formes. Le ms. de Paris a *celii* par un *e* cédillé, c'est-à-dire *Caelii*.

⁴ Voir page 32, note 2.

même nom, l'une correcte et l'autre incorrecte, et 2° le tribun qu'Ennius avait appelé *Caelius* ou *Caecilius* est le même homme que Tite-Live appelle *M. Licinius Strabo*. On comprend ainsi une chose, au premier abord assez surprenante, à savoir que l'héroïque *Caelius* de Macrobe et l'héroïque *Caecilius* de Pline semblent avoir été laissés dans l'ombre par Tite-Live.

Ces mêmes remarques vont nous permettre, en outre, et de faire une correction dans le texte de l'historien et d'établir que le nom du héros d'Ennius est *Caelius* et non *Caecilius*. Tite-Live, dans son récit de la guerre d'Istrie, nomme deux fois ¹ deux tribuns militaires, très-vraisemblablement deux frères, qui, comme *M. Licinius Strabo*, appartenaient, suivant lui, à la troisième légion : *T. et C. Aelii*. On ne possède, pour cette partie du livre XLI, que la copie exécutée au xvi^e siècle, par Grynaeus, du manuscrit unique et fort incorrect de la cinquième décade, et l'on ignore dans quelle mesure Grynaeus s'est permis de corriger le texte qu'il copiait ². Dans ces conditions, on peut sans témérité lire *T. et C. Caelii* ³. Dès lors, il saute aux yeux que le *Titus Caelius* de Tite Live est le même que le Titus *Caecilius* Teucer ou mieux Titus *Caelius* Teucer de Pline; que le frère de *Titus Caelius Teucer*, dont Pline parle sans dire son prénom, s'appelait *Gaius*; que l'un des deux frères est le *Caelius* d'Ennius dans Macrobe; qu'enfin la confusion commise par Ennius ou par Tite-Live a consisté à prendre l'un pour l'autre deux tribuns d'une même légion. Et nous pouvons regarder comme à peu près acquis à l'histoire les points suivants : 1° la troisième légion, qui servit contre les Histres en 178, avait trois tribuns, nommés *T. Caelius Teucer*, *C. Caelius*, *M. Licinius Strabo*; 2° les deux premiers étaient frères; 3° deux membres de l'illustre famille des *Caecilius Dentarii*, introduits par Hardouin dans le texte de Pline au lieu et place des « *Caecilius Teucer* », sont des personnages absolument fictifs.

Macrobe nous apprend ⁴ que l'épisode de Pandarus et Bi-

¹ T. Liv., XLI, 1, 7; XLI, iv, 3.

² Madvig, *Emendationes Livianæ*, 2^e édition, p. 592.

³ La faute CAELII pour CCAELII dans le premier passage peut être attribuée à une distraction du copiste, et la répétition de cette faute dans le second passage à une fausse correction de Grynaeus.

⁴ *Saturnalia*, VI, 11, 32 : « Ex libro quinto decimo Ennii. »

tias, dans Virgile¹, est imité d'Ennius, qui induxit *Histros duos in obsidione erupisse porta et stragem de obsidente hoste fecisse*. Le mot important ici est *Histros*. Le livre d'Ennius serait le livre XV, où il était question de la guerre d'Étolie et non de la guerre des Histres. Il faut donc croire, ou bien qu'ici encore le chiffre donné par les manuscrits de Macrobe doit être remplacé par le chiffre XVI, ou bien que des Histres prirent part à la guerre contre Fulvius et furent enfermés dans Ambracie assiégée. M. Bergk penche pour l'hypothèse d'une altération de chiffre, par la raison que, s'il s'agissait du siège d'Ambracie, Macrobe eût dû nommer cette ville et ne pas dire *in obsidione* tout court. Cette raison ne paraît pas convaincante : *in obsidione* équivalait à *in quadam obsidione*, et, dans ce sens, n'a pas besoin de complément; si l'on rejette cette explication, le complément *Nesactii* ne serait pas moins indispensable que le complément *Ambraciae*. Il est plus naturel de ne rien changer au témoignage des manuscrits de Macrobe, et d'admettre qu'il y avait des Histres dans Ambracie et qu'Ennius parlait d'eux. Tite-Live ne dit rien d'un secours donné par les Histres aux Étoliens; il en est autrement de Florus, qui écrit, au commencement de la guerre d'Istrie² : *Histri secuntur Aetolos, quippe bellantes eos nuper adjuverant*. Or, ainsi qu'on l'a vu³, Florus paraît s'être inspiré du poème d'Ennius précisément à propos de la transition entre les guerres d'Étolie et d'Istrie. Ici encore c'est Ennius qu'il suit, de sorte que son témoignage nous renseigne à la fois sur les faits eux-mêmes et sur ce qu'en disaient les *Annales*. En conséquence, nous laisserons l'épisode des deux Histres dans le quinzième livre. — A cet épisode se rapporte sans doute, comme l'a reconnu Mérula, un fragment cité par Servius. Virgile, précisément dans l'épisode qu'il a tiré d'Ennius, dit *armati ferro*⁴; Servius remarque, à propos de cette expression, qu'il semble avoir suivi Ennius⁵, lequel a dit :

.....succincti corda machaeris.

¹ *Aen.*, IX, 672 ss.

² Florus, I, 26 (II, 10).

³ Voir les pages 27, 33 et 42.

⁴ *Aen.*, IX, 678.

⁵ «Ut Ennium sit secutus.» Point d'indication de livre.

Un autre fragment cité par Servius dans son commentaire sur Virgile ¹, comme le précédent sans indication de livre, doit être rapporté au livre XVI et à la guerre d'Istrie. Lorsque les Romains, dans la campagne de 178, reprirent sur les Histres leur propre camp, ils trouvèrent les barbares noyés dans le vin et dans le sommeil, et en égorgèrent huit mille sans faire de prisonniers. Le roi des Histres (sans doute Épulon) était, comme les autres, gorgé de vin; on le jeta sur un cheval et il put s'enfuir ². Voici le passage d'Ennius :

Rex deinde citatus

Convellit sese.

M. Bergk a signalé, comme se rapportant peut-être à la guerre d'Istrie, un fragment corrompu du livre XVI, conservé par Festus, à propos de la signification du mot *regimen* ³ :

Primus senex + bradyn in regimen bellicum peritus.

Il faudrait lire *Primus senex Bradyliis*; *Bradyliis* serait un nom d'homme, identique au nom illyrien *Bardylis*. Malheureusement, on ne voit pas comment construire *regimen*, dont le sens est ici le point essentiel.

Nombre de fragments du livre XVI ont trait visiblement à des faits de guerre, mais sans qu'on puisse les rapporter à des événements déterminés :

Ingenio forti dextra latus pertudit hasta ⁴.

Tamen induvolans secum abstulit hasta
Insigne ⁵.

Concidit, et sonitum simul insuper arma dederunt ⁶.

Tum timido manat ex omni corpore sudor ⁷.

¹ *Aen.*, XI, 19.

² T. Liv., XLI, iv, 7 : « Rex tamen Histrorum temulentus ex convivio, raptim a suis in equum impositus, fugit. »

³ Festus, p. 278 : « Ennius l. XVI. »

⁴ Priscianus, X, v, 26 : « In XVI. »

⁵ Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 53 : « Ennius in XVI. »

⁶ Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 24 : « Ennius in XVI. »

⁷ Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 50 : « Ennius in XVI. »

Qui clamor oppugnantis, vagore volanti¹.

Hic insidiantes vigilant, partim requiescunt
[Con]tecti gladiis, sub scutis ore faventes².

Prandere jubet horiturque³.

Navorum imperium servare est induperantum⁴.

On a en outre un fragment du préambule où Ennius expliquait sa résolution de continuer ses *Annales* au delà de leurs limites primitives⁵:

Quippe vetusta virum non est satis bella moveri,

et divers fragments qu'il ne paraît pas utile de reproduire ici⁶.

LIVRES XVII ET XVIII.

Il résulte d'un passage de Pline cité plus haut⁷ qu'Ennius, après avoir arrêté son poème au livre XV, fit en manière de supplément le livre XVI. Il ne conçut donc pas tout de suite le projet de pousser son poème jusqu'à dix-huit livres: il peut se faire même qu'il ne se soit jamais proposé cette limite, et que la mort seule l'ait empêché d'écrire un livre XIX. Néanmoins le plus probable est qu'il s'arrêta volontairement au chiffre XVIII. De cette façon, les *Annales* avaient trois fois six livres, comme l'*Iliade* en a quatre fois six, et comme plus tard l'*Énéide* en eut deux fois six. A la vraisemblance qui ré-

¹ Festus, p. 375 : « Ennius lib. XVI. »

² Philargyre, sur Virgile, *Georg.*, IV, 230 : « In XVI. Ennius. » Cf. Servius, sur Virgile, *Georg.*, I, 18.

³ Diomedes, I (*Grammatici Latini*, ed. Keil, t. I, p. 282, 22) : « Ennius sexto decimo annalium. »

⁴ Festus, p. 169 : « lib. XVI. »

⁵ Festus, p. 257 : « lib. XVI. »

⁶ 1° Gell., IX, XIV, 5; — 2° Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 17; — 3° Nonius, p. 219 Merc.; — 4° Priscianus, V, III, 17; Servius, sur Virgile, *Aen.*, VI, 685; *Grammatici Latini*, ed. Keil, t. IV, p. 491, 27; — 5° Festus, p. 333; — 6° Festus, p. 229, et Paul, p. 228; — 7° Priscianus, VI, XVIII, 93; — 8° Festus, p. 258; — 9° Macrobius, *Saturn.*, VI, IV, 19; — 10° Charisius, I (*Gramm. Lat.*, ed. Keil, t. I, p. 132, 6).

⁷ Voir page 32, note 2.

sulte du nombre 18 lui-même s'ajoute celle qu'on peut tirer de l'étude des dates.

Le poème primitif en quinze livres a dû être achevé dans l'intervalle d'une dizaine d'années qui sépara la guerre d'Étolie de la guerre des Histres, et plutôt au commencement de cet intervalle qu'à la fin, vers 187 ou 186. Ennius, qui, à ce qu'il paraît, n'avait pas songé à chanter les petits événements de cette période, sentit sa verve se réveiller à l'occasion des exploits accomplis en Istrie par les deux frères Caelius; il dut donc composer son premier supplément, le livre XVI, peu de temps après la guerre des Histres, c'est-à-dire dès 177 ou 176. — Il travaillait encore aux *Annales* à soixante-six ans, c'est-à-dire en 173 ou 172¹. S'il fallait en croire les mss. d'Aulu-Gelle, c'est du livre XII qu'il aurait été alors occupé; depuis longtemps on a reconnu que ce chiffre était faux. Il est tout à fait invraisemblable que de 173 à la date de sa mort, juillet 169², Ennius ait eu le temps d'écrire les livres XII, XIII, XIV et XV, de se reposer pendant un long intervalle, puis d'écrire encore les livres XVI, XVII et XVIII; c'est encore plus invraisemblable aujourd'hui qu'on sait que la composition du livre XVI fut déterminée par des événements de l'an 178, et que, par conséquent, le livre XV devait, dès cette date, être fini depuis longtemps.

Le livre auquel Ennius travaillait en 173 ou 172 ne peut être que le dix-septième ou le dix-huitième, beaucoup plus probablement le dix-huitième, parce qu'il a pu aisément arriver à un copiste d'Aulu-Gelle d'écrire *XII* pour *XIII*, ou bien *duodecimum* pour *duodevicesimum*. Ainsi le dernier livre des *Annales* a été écrit au plus tard en 172 : Ennius n'a donc

¹ Gell., XVII, xxi, 43 : « Claudium et Tuditanum consules secuntur Q. Valerius et C. Mamilius [an 239], quibus natum esse Q. Ennium poetam M. Varro in primo de poetis libro scripsit eumque, cum septimum et sexagesimum annum haberet, + duodecimum annalem scripsisse, idque ipsum Ennium in eodem libro dicere. »

² Cicero, *Cato major* (*De senectute*), V, 14; *Brutus*, XX, 78. Jérôme (*Chronique* d'Eusèbe, an d'Abraham 1849) indique la date 168; un an de plus ou de moins ne ferait pas grand'chose ici, mais le témoignage de Jérôme est sans valeur auprès du témoignage très-précis et très-formel de Cicéron. — Ennius mourut, d'après le passage du *Brutus*, au temps des Jeux Apollinaires; or ceux-ci avaient lieu en juillet.

plus travaillé à son poème en 171 ou 170 et pendant les six premiers mois de 169. De ce fait on peut conclure avec beaucoup de probabilité qu'il avait résolu de s'en tenir à dix-huit livres.

Si Ennius, dans le livre XVIII, disait son âge, c'était, autant qu'on peut le conjecturer, en prenant définitivement congé des lecteurs des *Annales*. Il comparait sa vieillesse¹ à celle d'un glorieux coursier qui se repose :

Sicut fortis equus, spatio qui saepe supremo
Vicit Olympia, nunc senio confectus quiescit.

Maintenant, quel pouvait être le contenu historique des livres XVII et XVIII? Le livre XVI, composé vers 177-176, avait chanté les événements de 178-177; le livre XVII dut être écrit vers 175-174, et le livre XVIII le fut en 173 ou 172; le poète ne comptait pas continuer son œuvre. La première idée qui vient à l'esprit, c'est qu'Ennius dut remplir les deux derniers livres avec les événements accomplis de 176 à 174 ou 173, bien que ces événements ne soit pas des plus importants. Il est malheureusement impossible de vérifier cette hypothèse, car les fragments des deux livres en question ne sont pas nombreux, et aucun ne présente un trait qui puisse être tant soit peu caractéristique, sauf peut-être un vers où il est question d'une caverne² :

Tum cava³ sub monte⁴ late⁵ specus intus patebat.

Les autres, ou bien sont obscurs⁶, ou ne paraissent rien con-

¹ Cicéron, auquel on doit ce passage (*Cato major*, V, 14), dit positivement que la comparaison est dans Ennius lui-même. Il ne donne pas le chiffre du livre.

² Nonius, p. 222 : «Ennius annalium lib. XVII.» Priscianus, VI, XIV, 75 : «Ennius in XVII. annalium.» Festus, p. 343 : «Ennius.» Cf. Servius, sur Virgile, *Aen.*, VII, 568 : «Ennius... sub monte specus alte.»

³ *Concava* Nonius, *tum causa* Festus.

⁴ *Montis* Nonius.

⁵ *Latet* Nonius, *alle* Festus.

⁶ Philargyre, sur Virgile, *Georg.*, IV, 188 et Paul (Festus), p. 144; cf. Servius, sur Virgile, *Aen.*, XII, 657.

tenir qui intéresse l'histoire¹, ou enfin ont trait à des faits de guerre quelconques :

It eques et plausu cava concutit ungula terram².

Tollitur in caelum clamor exortus utrimque³.

. . . . Dux ipse vias⁴.

Toutefois, il suffit de réfléchir pour voir que l'hypothèse est, par elle-même, assez invraisemblable. Si l'on admet, comme je l'ai fait plus haut, que le livre XV finissait avec la guerre d'Étolie, et que le livre XVI commençait avec la guerre d'Istrie, il en résulte qu'il y avait dans le récit d'Ennius un vide d'une dizaine d'années; alors il serait étrange qu'il eût tenu à raconter en deux livres les petits faits des années 176 à 174. Ces faits tiennent tous dans le livre XLI de Tite-Live, qui renferme en outre la guerre d'Istrie. Si, au contraire, on veut qu'il n'y ait pas eu de lacune entre le récit de la guerre d'Étolie et celui de la guerre d'Istrie, il faudra croire que les deux livres XV et XVI embrassaient les treize années 189 à 177, et que les deux livres XVII et XVIII embrassaient seulement trois ou quatre ans. Cela est on ne peut moins vraisemblable, surtout si l'on songe que la première de ces deux périodes a vu des événements beaucoup plus importants que la seconde. De toute façon, il est presque incroyable que les livres XVII et XVIII aient été la continuation du livre XVI.

En conséquence, je conjecture que ces deux livres étaient un supplément rétrospectif, destiné à relier les événements du livre XV à ceux du livre XVI. Le livre XVII, entre autres choses, devait contenir la campagne conduite par Gnaevus Manlius Vulso dans la Galatie en 189; c'est dans Ennius que Florus aura puisé l'idée bizarre de la raconter après la guerre des

¹ Livre XVII : 1° Macrobius, *Saturn.*, VI, II, 28; — 2° Nonius, p. 134.

Livre XVIII : 1° Nonius, p. 63; — 2° Gell., XIII, XXI (XX), 1/4, et II, XVI, 11.

² Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 22 : «... in XVII.»

³ Macrobius, *Saturn.*, VI, 1, 21 : «Ennius in XVII.» Les mss. ont *utrisque*.

⁴ Priscianus, VI, 1, 6 : «Ennius in XVII. annali.»

Histres¹. Dans le livre XVIII était sans doute racontée la réconciliation qui eut lieu, en 179², entre Fulvius Nobilior et son ennemi Marcus Aemilius Lepidus. La noble conduite de Lepidus fut en effet, nous dit Cicéron, consignée par écrit dans des livres d'annales, et célébrée par un grand poète, *summi poetae voce*³; ce grand poète est indubitablement Ennius, le protégé de Fulvius Nobilior.

L'étude qui précède ne peut jeter de jour que sur des détails bien minces; elle contient bien des *peut-être*, des *sans doute*, des *vraisemblablement* et des *à peu près*; enfin elle n'aboutit pas à une conclusion d'ensemble. Mais pour construire l'histoire aucun débris n'est sans valeur. Je serais satisfait si j'avais fourni quelques grains de poussière à ceux qui savent en faire du ciment.

¹ Voir pages 27, 33 et 37.

² T. Liv., XL, 46.

³ Cicero, *De provinciis consularibus*, IX, 21. Cicéron qualifie Ennius de *summus poeta* dans le *De oratore*, I, XLV, 198; cf. *De optimo genere oratorum*, I, 2.



LES PEINTURES DES TOMBEAUX ÉGYPTIENS

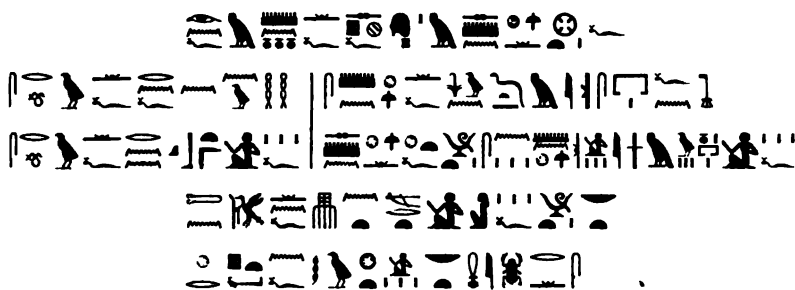
ET

LA MOSAÏQUE DE PALESTRINE,

PAR G. MASPERO.

Les chambres accessibles des tombeaux égyptiens sont décorées, à l'ordinaire, de peintures représentant les scènes de la vie civile et domestique. « Le prince Khnoumhotpou, fils de Nouhri, dit une inscription de Beni-Hassan, a fait ceci en monument de soi-même, dès l'instant qu'il commença de travailler à son tombeau, rendant son nom florissant à toujours, et se figurant lui-même pour jamais en sa syringe funéraire, rendant le nom de ses familiers florissant, et figurant, chacun selon son emploi, les ouvriers et les gens de sa maison; il a réparti entre les serfs tous les métiers et a montré tous les subordonnés (?) tels qu'ils sont ¹. » On les voit tous, en effet,

¹ Ce début de la longue inscription de Beni-Hassan, décomposé en ses membres constituants, doit être disposé comme il suit :



C'est d'abord une proposition au passé,  « Il a fait ces choses, en commémoration de lui-même, quand il commença de construire son

Khnoumhotpou et ses enfants, les pêcheurs, les artisans, les bergers, les prêtres. Les paysans labourent, sèment, récoltent; le potier tourne ses vases et les cuit au four; les tisserands sont accroupis devant la trame; les danseurs exécutent leurs pas les plus brillants : c'est la vie égyptienne saisie sur le vif et fixée, depuis cinquante siècles, sur une muraille d'hypogée. Chaque paroi forme comme un tableau dont les parties, distribuées en registres, montent et s'étagent du sol jusqu'au plafond. Quelquefois, les scènes n'ont aucun lien entre elles et représentent des actions indépendantes, accomplies à différents moments de l'année, en des endroits différents. Quelquefois, l'ordre dans lequel elles sont rangées est tel qu'on y doit reconnaître, malgré les défauts de la perspective, une composition d'intention et d'effet voulu. Le peintre s'est placé sur le Nil, par exemple, et a reproduit tout ce qui se passait entre lui et l'extrême horizon. Au bas de la paroi, le Nil coule à pleins bords : des bateaux passent, des matelots, montés sur des canots de papyrus, échangent des coups de gaffe ou

tombeau, » litt. « la fois première de construire son tombeau, » où est posé, d'une manière générale, le terme qu'il s'agit de développer. Viennent ensuite quatre membres de phrase à ce temps présent, qui, de même que le temps en « du copte, équivalait, selon les circonstances, à un présent réel ou à un participe présent. Ils sont parallèles deux à deux et commencent, le premier et le troisième, par  , le second et le quatrième par  . Les régimes de ces verbes parallèles sont également parallèles quant au sens exprimé. Le premier membre en   se rapporte au nom du propriétaire du tombeau ; le second, au nom de ses familiers    . Le premier membre en   se rapporte à la personne même du propriétaire,   , qui s'est représenté lui-même; le second (le pronom « n'est pas exprimé derrière le verbe, peut-être par inadvertance du scribe) se rapporte à la personne de ses artisans, qu'il a représentés, chacun selon son métier. Le développement est clos par deux membres de phrase au passé   et  . Je crois qu'il est difficile de trouver un exemple plus évident de parallélisme complet. Quant au sens matériel *représenter, figurer*, que je donne ici à  , il n'y a qu'à examiner les planches de Champollion et de Lepsius, pour voir combien il est justifié; Khnoumhotpou s'est *représenté* lui-même dans son tombeau ainsi que tous les gens de sa maison.

chassent l'hippopotame et le crocodile, tandis que des bouviers baignent leur troupeau. Au-dessus, la berge et les terrains qui avoisinent le fleuve : des esclaves coupent des joncs, d'autres construisent des barques, d'autres, cachés dans les herbes, tendent le filet et prennent des oiseaux. Au-dessus encore, les champs et le labour, des paysans qui vont à leurs travaux, des bœufs qu'on mène paître. Enfin, dans le haut, les collines nues et les plaines ondulées du désert, où des lévriers forcent la gazelle, où des chasseurs court vêtus abattent le gibier à coups de flèche. Chaque registre répond à un des plans du paysage; seulement, le peintre, au lieu de mettre les plans en perspective, les a séparés les uns des autres et superposés.

Barthélemy admit le premier que la grande mosaïque de Palestrine avait été fabriquée après le voyage d'Hadrien en Égypte¹. Je n'ai pas à m'occuper de la question de date : c'est affaire aux archéologues qui font profession d'étudier l'antiquité romaine. Mais Barthélemy et tous ceux qui sont venus après lui ont considéré que la mosaïque de Palestrine était une sorte de paysage historique dans lequel un artiste d'époque impériale avait essayé de représenter à sa guise l'aspect de l'Égypte et les singularités du désert africain. Le Nil baigne le bas du tableau. Il a recouvert la vallée entière et s'est étendu jusqu'au pied des montagnes. Des villas sortent de l'eau, des obélisques, des fermes, des tours de style gréco-italien, plus semblables aux fabriques des paysages pompéiens qu'aux monuments des Pharaons; seul, le grand temple situé au second plan, sur la droite, et vers lequel se dirigent deux voyageurs, est précédé d'un pylône auquel sont adossés quatre colosses osiriens, et rappelle l'ordonnance générale de l'architecture égyptienne. A gauche, des chasseurs, portés sur une grosse barque, poursuivent l'hippopotame et le crocodile à coups de harpon. A droite, une compagnie de légionnaires, massée devant un temple et précédée d'un prêtre, paraît saluer au passage une galère qui file à toutes rames, le long du rivage. Au centre, des hommes et des femmes à moitié nues chantent

¹ *Explication de la mosaïque de Palestrine*, par M. l'abbé Barthélemy, à Paris, chez H. L. Guérin, et L. F. Delatour, rue Saint-Jacques, à Saint-Thomas-d'Aquin. M DCC LX.

et boivent, à l'abri d'un berceau sous lequel coule un bras du Nil. Des canots en papyrus montés d'un seul homme, des bateaux de formes diverses, circulent entre les scènes et comblent les vides de la composition. Le désert commence derrière la ligne des édifices; ici l'eau forme de larges flaques que surplombent des collines abruptes. Des animaux réels ou fantastiques, poursuivis par des bandes d'archers égyptiens à tête rase, occupent la partie supérieure du tableau; les noms sont écrits en gros caractères au-dessus de chaque espèce, et permettent de reconnaître quelques-uns des monstres décrits par les naturalistes anciens : le crocottas, les thoantes, l'onocentaure, le crocodile-panthère. L'Afrique était dès lors une terre de prodiges, que l'imagination des voyageurs peuplait d'êtres fabuleux.

Si, après avoir considéré la mosaïque de Palestrine, on feuillette quelqu'un des volumes de Champollion ou de Lepsius, on sera frappé de la ressemblance qu'elle offre avec certains tableaux gravés et peints sur les tombeaux égyptiens. C'est la même disposition : dans le bas, des scènes d'inondation et de vie civile; dans le haut, des scènes de chasse au désert. Parfois, entre le Nil et la montagne, l'artiste a représenté des pâtres, des laboureurs, des gens de métier¹; parfois, il a fait succéder brusquement la région des sables à la région des eaux et supprimé l'intermédiaire². Les détails sont presque identiques des deux parts; il n'est pas jusqu'aux monstres de l'artiste européen qui ne trouvent leur analogue dans l'œuvre des peintres égyptiens. Parmi les animaux réels que chassent les princes de Beni-Hassan, on rencontre plus d'une bête imaginaire : des quadrupèdes à la tête et au cou de serpent, tigrés de fauve , une espèce de griffon ailé blanc , un loup à museau courbé, à oreilles carrées, à queue droite ³. L'impossibilité où je suis de donner les figures m'empêche

¹ Cf. par exemple, dans Champollion, *Notices manuscrites*, t. II, p. 338-345 et p. 359-366, les peintures de deux des principaux tombeaux des Beni-Hassan.

² Par exemple, au tombeau de Ptahhotpou, sous la v^e dynastie (Dümichen, *Resultate der archäologisch-photographischen Expedition*, Theil I, pl. VIII, Berlin, 1869, in-fol.).

³ Champollion, *Notices*, t. II, p. 339 et 360; Rosellini, *Monumenti*.

d'instituer la comparaison trait à trait; mais qui voudra la faire reconnaîtra que la mosaïque de Palestre et les peintures égyptiennes reproduisent un même sujet, ou plutôt un même ensemble de sujets, traités d'après les conventions et les procédés de deux arts différents.

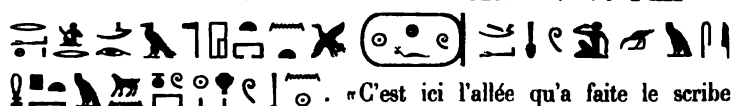
On sait, par des documents certains, que, dès une haute antiquité, les tombeaux égyptiens étaient visités par les voyageurs et par les curieux. Les graffiti nous apprennent qu'à la xx^e dynastie, les scribes qui passaient par Beni-Hassan ne manquaient pas d'entrer dans les hypogées de Khnoumhotpou et d'Ameni-Amenemhâit; ils les prenaient, par erreur, pour des monuments du temps de Khéops¹. Les inscriptions grecques du tombeau de Sêti I^{er} montrent qu'à l'époque impériale on allait, comme de nos jours, au Bab-el-Molouk. Hadrien et

¹ Champollion, *Notices*, t. II, p. 423-425. Comme ces graffiti n'ont jamais été étudiés, je crois qu'il n'est pas inutile d'en donner ici le texte et la traduction. — N° 1.


 «C'est ici la venue du scribe royal

Amenmes. Quand je suis allé pour voir la chapelle du Râ-Knouwou le Vêridique, elle a été trouvée semblable, en son intérieur, au ciel, lorsque le soleil s'y lève, et approvisionnée en encens frais pour la chapelle du

Râ-Knouwou le Vêridique.» — N° 2.


 «C'est ici l'allée qu'a faite le scribe

Aah-râ (?), pour voir la chapelle du Râ-Knouwou le Vêridique; elle a été trouvée, en son intérieur, comme le ciel quand le soleil s'y lève.» —

N° 3.

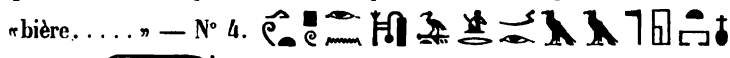

 «C'est ici la venue

qu'a faite le scribe habile de ses doigts (?) . . . *Roï*, pour voir la chapelle

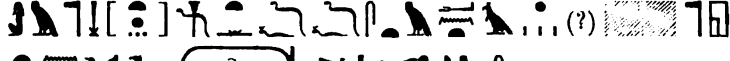
ses compagnons de voyage et, d'une manière générale, tous les Occidentaux, artistes ou simples touristes, qui parcouraient la vallée du Nil, pouvaient donc voir et copier, comme nous faisons, les scènes de vie civile et domestique retracées dans les salles accessibles des syringes égyptiennes. Je ne sais si d'autres l'ont fait, mais quand je considère, 1° que la mosaïque de Palestrine représente des scènes de la vie égyptienne. 2° que ces scènes sont disposées de la même manière que les scènes analogues des tombeaux égyptiens, je ne puis m'empêcher de conclure que l'artiste auquel nous devons la mosaïque l'a fait pour son compte. Je ne veux pas dire par là qu'il a reproduit purement et simplement un tableau spécial qu'il avait vu dans un hypogée; mais je crois ne pas trop m'avancer en affirmant qu'ayant à rendre des scènes de la vie égyptienne, il s'est souvenu des peintures égyptiennes qu'il avait rencontrées au cours de son voyage.

En d'autres termes, la mosaïque de Palestrine n'est pas une œuvre originale due à la fantaisie d'un artiste gréco-romain; c'est l'interprétation, par un artiste gréco-romain, d'œuvres égyptiennes remontant aux anciennes époques. Le dessin et la composition de chaque scène particulière sont conçus dans l'esprit des peintres d'Occident; le sujet de la plupart des scènes et la composition de l'ensemble sont empruntés aux œuvres des peintres d'époque pharaonique.

de Râ. (sic), véridique. Il l'a trouvée de beaucoup (?) plus belle que toute autre chapelle, et il a dit : « [Milliers de], et de cruches de « bière. . . . » — N° 4.









qu'a faite le scribe *Thouti* (?) pour voir la belle chapelle du Râ-Knouwi véridique. Elle a été trouvée belle extrêmement, plus que [tout temple de?] Phtah, en encens frais, et approvisionnée de parfums. . . . la chapelle dans laquelle est le Râ-Knouwi véridique. » La variante  donne la raison de la transcription Σούφ-Ι-ς de Manéthon.

LES TABELLARI, ¹

COURRIERS PORTEURS DE DÉPÊCHES CHEZ LES ROMAINS¹,

PAR M. ERNEST DESJARDINS.

On lit dans le *Lexicon* de Forcellini : « TABELLARIUS, *absolute γραμματοφόρος, qui tabellas, seu litteras perfert.* »

Le mot *tabellae*, d'où les *tabellarii* tiraient leur nom, indique les tablettes de bois sur lesquelles on écrivait; *litterae* ou *epistulae* désigne toute sorte de correspondance, sans que la forme matérielle en soit spécifiée. Ces dépêches étaient donc écrites, soit sur des tablettes enduites d'une cire dont la couleur différait de celle du bois², et que le *stylus* enlevait en traçant des caractères se détachant ainsi nettement sur le fond; soit sur du parchemin ou du papier (*papyrus, charta*), qu'on roulait ou qu'on pliait en paquet, *fasciculus*.

On ne comprend guère que M. Mommsen ait jugé utile de distinguer le *tabellarius*, porteur de dépêches (*tabellae*), du *tabularius*, teneur de livres, agent comptable et homme de bureau³ : personne, que nous sachions, dans ces derniers temps du moins, ne s'était avisé de les confondre. Le même savant croit pouvoir affirmer que les *tabellarii* étaient des courriers au service exclusif de l'Empereur, c'est-à-dire de l'État⁴.

¹ Cette étude est le résumé de trois leçons professées, en 1878, à l'École des Hautes Études, dans le cours d'*Épigraphie et d'antiquités romaines* aux élèves de seconde année.

² On possède plusieurs spécimens de ces tablettes, qui portent des caractères cursifs encore lisibles, quoique le temps ait donné au bois et à la cire une teinte à peu près uniforme. Ce ne sont pas des *epistulae*, mais leur forme et les procédés dont on avait usé pour écrire sur les tablettes qui nous sont parvenues sont évidemment les mêmes : voyez, entre autres, les fameuses *tabulae ceratae* conservées au musée de Pest. et publiées par M. Zangemeister. *C. I. L.*, III, p. 922-966.

³ *Hermes*, 1866, p. 342.

⁴ *Id. ibid.*

En admettant que cela fût vrai pour l'époque impériale, — et nous démontrerons plus loin qu'il n'en était rien, — il est évident que, sous la République, si nous les voyons employés par les grands magistrats, c'était là un service assez restreint et même plus exceptionnel que régulier. La plupart des textes qui mentionnent les *tabellarii* nous les montrent, en effet, comme des courriers au service de simples particuliers ou d'entreprises, comme celle des fermiers de l'impôt (*conductores, publicani*), qui les entretenaient à leurs frais.

I

La plus ancienne mention connue des *tabellarii* remonte au temps de la seconde guerre punique. Strabon¹ rapporte que *Picentia*, l'antique capitale des *Picentes*, au sud de la Campanie, ayant été châtiée par les Romains, à cause de sa désfection et même de sa trahison, pendant le séjour d'Hannibal à Capoue, les habitants furent chassés de leur ville, dispersés dans des bourgades, et qu'au lieu du service militaire, on les réserva pour la corvée de « courriers » et de « porteurs de dépêches » : ἀντὶ δὲ στρατείας ἡμεροδρομεῖν καὶ γραμματοφορεῖν ἀπεδείχθησαν ἐν τῇ τότε δημοσίᾳ. Il s'agit évidemment ici d'un service public, quoique le texte soit fort incertain pour ces trois derniers mots. On peut traduire le grec *ἡμεροδρόμοι* par *cursores*, « coureurs », et *γραμματοφόροι* par *tabellarii*, « porteurs de dépêches »; il faut dire toutefois que le terme employé par Tite-Live, dans un passage relatif aux événements accomplis en Macédoine vers le même temps (en 200 avant notre ère), est *speculator*² : « . . . *Speculator*, — *hemerodromos* vocant Graeci, ingens, die uno, cursu emetientes spatium, — contemplatus regium agmen ex specula quadam, praegressus [ex Euripo], nocte media Athenas pervenisset³. . . » Le terme de *stator* a dû être également employé pour désigner les courriers

¹ V, iv, 13, *in fine*.

² Il est inutile de faire remarquer que le mot *speculator* a eu un tout autre sens sous l'Empire, employé pour désigner des espions militaires. et par suite un corps spécial d'éclaireurs.

XXXI, 24.

porteurs de messages privés¹. On rencontre aussi le synonyme *celeripes*². Mais les *tabellarii* agents d'un service public se rencontrent dans la fameuse inscription de Polla du val di Diano, comme occupant des stations espacées sur la route que M. Mommsen a désignée sous le nom de *via Popilia*, et dont il fait remonter, avec toute raison, la date à l'an 132 avant notre ère³. Cette inscription commence ainsi :

VIAM · FECEI · AB · REGIO · AD · CAPVAM⁴ · ET
IN · EA · VIA · PONTEIS · OMNEIS · MILLIARIOS
TABELARIOSQVE · POSEIVEI, etc.

Cette précieuse indication nous prouve qu'il y avait, dès le second siècle avant notre ère, des postes de *tabellarii* (ce que nous appelons des facteurs) sur les routes de la République, postes placés évidemment de distance en distance, pour la transmission des dépêches. Nous ne savons s'il existait déjà, pour les messages secrets, des courriers franchissant eux-mêmes tout l'intervalle, depuis le départ jusqu'à l'arrivée, et pouvant raconter comme en ayant été témoins les événements consignés dans les *fasciculi* dont ils étaient porteurs. Il semble, d'après le passage si souvent cité de Suétone sur l'organisation nouvelle de la poste par Auguste, que ce fut là une innovation de cet empereur⁵. Mais aucun doute n'est possible sur l'existence d'un service public de dépêches sous la République, par des courriers appelés *tabellarii*, quoique l'on fasse d'ordinaire honneur au premier des empereurs de l'organisation régulière de la transmission des messages de l'État. On doit

¹ Cicéron lui-même semble se servir indifféremment de ce terme ou de celui de *tabellarius* : voyez *Ep. fam.*, II, xvii, 1 : « Litteras a te mihi *stator* tuus reddidit Tarsi. » Le mot « huissier » traduit évidemment fort mal l'expression du texte latin (éd. Le Clerc) ; cf. *ibid.*, X, xxi : « praesto mihi fuit *stator* ejus. »

² Cic. *Epist. ad Attic.*, IX, vii : « Venit autem eo ipso die *celeripes*, quem Salvius dixerat; attulit uberrimas tuas litteras. »

³ *C. I. L.*, I, n° 551, p. 154.

⁴ Il s'agit d'une route créée, comme on voit, au temps du tribunat de Tib. Gracchus, voie qui se rendait de Capoue à *Regium*, dans le *Bruttium*, par la montagne.

⁵ Voy. *Aug.*, XLIX, et cf. plus loin, p. 59.

supposer, — sans parler de l'*evectio* ou du *cursus publicus*, *vehicularium munus*, qui constituait, sous un autre nom, un service officiel, peu régulier il est vrai, déjà au II^e siècle¹ avant notre ère, — que les chefs militaires dirigeant au loin des guerres importantes, comme Pompée en Asie et César en Gaule, avaient à leur disposition des moyens sûrs et prompts de transmettre, en tout temps, de leurs nouvelles au Sénat². Il n'en était cependant pas de même pour les gouverneurs de province en temps de paix. Nous voyons en effet, par les lettres de Cicéron, lorsqu'il était proconsul de Cilicie, que ce haut fonctionnaire a recours aux *tabellarii* des publicains pour transmettre les lettres qu'il adresse à sa famille ou à ses amis. Il écrit à Atticus³ : « Je viens de rencontrer, pendant que nous étions en marche, les courriers des publicains, qui retournaient en Italie. Je me suis souvenu de ce que vous m'avez recommandé, et j'ai fait arrêter ma litière en pleine campagne, pour vous écrire ce peu de mots; je pourrai, plus tard, vous mander, avec plus de détails, ce que j'ai à vous dire. » Ce passage nous apprend donc : 1° qu'un gouverneur de province, — cependant tout-puissant en vertu de l'*imperium* qui lui était conféré, — était contraint, en temps ordinaire, d'avoir recours à l'obligeance des *tabellarii* de l'entreprise privée des publicains, ou fermiers de l'impôt, pour transmettre de ses nouvelles à Rome; et 2° que les *conductores* avaient un service, entretenu évidemment à leurs frais, pour l'expédition de leurs dépêches et sans doute pour le transport des sommes qu'ils avaient encaissées. Cependant les proconsuls, ayant l'*evectio*,

¹ Voyez plus loin, p. 58, note 4.

² Pour César, le fait est connu : Cicéron écrit à son frère Quintus (*Epist. ad Q. fr.*, II, XIV) : « Ego, quum Romam venero, nullum praetermittam Caesaris *tabellarium*, cui litteras ad te non dem. »

³ *Epist. ad Att.*, V, XVI : « Etsi in ipso itinere et via discedebant *publicanorum tabellarii*, et eram in cursu, tamen surripiendum aliquid putavi spatii, ne me immemorem mandati tui putares. Itaque subsedi in ipsa via, dum haec, quae longiorem desiderant orationem, summatim tibi perscriberem. » — Cf. *Epist. fam.*, V, XXI : « Acceperam tuas litteras autem satis celeriter, Iconii, per *publicanorum tabellarios*; » — Cic., *Epist. ad Att.*, V, XV, 3 : « Tu autem saepe dare *tabellariis publicanorum* poteris. » — Coelius écrit à Cicéron, alors en Cilicie (*Epist. fam.*, VIII, VI) : « Breviores has litteras, properanti *publicanorum tabellario*, subito dedi. »

c'est-à-dire le droit de faire circuler, à l'aide de réquisitions, leurs envoyés officiels, devaient avoir, à plus forte raison, des courriers spéciaux pour l'envoi de leurs messages; mais les départs de ces *tabellariï* étaient sans doute limités à certaines époques fixes, en dehors desquelles ils étaient contraints de recourir à toutes les occasions qui s'offraient à eux¹. Nous savons, d'ailleurs, qu'ils avaient aussi leurs messagers privés, et qu'ils les dépêchaient jusqu'à destination pour porter leurs lettres : « Philogène, votre affranchi, écrit Cicéron, de Laodicée, à Atticus, est venu me saluer, et, comme il m'a dit qu'il s'embarquait pour retourner près de vous, je lui remets cette réponse à celles de vos lettres qui me sont parvenues par le courrier de Brutus². »

Or Brutus était alors proconsul d'Asie, et il semble bien que ce *tabellarius* fût un de ceux auxquels ce gouverneur avait droit pour la transmission de ses dépêches officielles : seulement, comme ils étaient peu nombreux sans doute, et qu'ils avaient leur service très-nettement défini, ils ne pouvaient en être détournés pour les correspondances personnelles. Il fallait de quarante à cinquante jours à un *tabellarius* pour se rendre de Cilicie à Rome³, et il est bien évident qu'ils ne franchissaient pas tout cet espace à pied et en bateau, mais qu'ils prenaient souvent des chevaux; aussi bien, *tabellarius* n'était-il pas, en ce cas, synonyme de *cursor* ou de *celeripes*. La difficulté principale n'était pas de trouver des *tabellariï* fai-

¹ Cicéron est souvent fort embarrassé pour expédier ses lettres (*Epist. ad Att.*, I, xiii) : « Quibus epistolis sum equidem abs te lacessitus ad scribendum, sed idcirco sum tardior quod non invenio fidelem *tabellarium*; quotusquisque est qui epistolam paullo graviorem ferre possit nisi eam pellatione relevarit. » Ainsi la difficulté n'était pas seulement la dépense, mais l'indiscrétion des courriers.

² *Epist. ad Att.*, VI, ii : « Quum Philogenes, libertus tuus, Laodiceam, salutandi causa, venisset, et se statim ad te navigaturum esse diceret, has ei litteras dedi, quibus ad eas rescripsi quas acceperam a Bruti *tabellario*. » En dehors de ces occasions, il nous apprend lui-même qu'il est fort en peine de faire parvenir ses lettres à ses amis, en Gaule, quand ils n'étaient pas auprès de son frère (*Epist. fam.*, VII, ix) : « Quia cum Quinto fratre meo non eras, quo mitterem, aut cui darem [epistolas] nesciebam. »

³ Cic., *Epist. ad Att.*, V, xiv. Dans cette lettre, il s'agit d'un intervalle de 48 jours, que Cicéron ne paraît pas trouver trop long.

sant tout le voyage et remettant eux-mêmes au destinataire la dépêche qu'ils avaient reçue de l'expéditeur, mais bien de rencontrer des hommes sûrs et discrets¹. On avait recours aussi à l'obligeance des plaideurs qui se rendaient dans les provinces pour leurs affaires privées, et, pour faire tenir ses lettres au gouverneur, cette voie paraissait d'autant plus sûre que les porteurs avaient intérêt à bien s'acquitter de leur commission; s'il s'agissait pour Cicéron de correspondre avec Cornificius, qui était alors en Afrique, il n'avait pas d'autre occasion de lui faire passer ses lettres : « Itane praeter litigatores; nemo ad te meas litteras²? ». De même, il écrit de Rome à Atticus qu'il n'avait guère de moyens de lui faire parvenir ses lettres en Épire et à Athènes³. L'expédient le plus sûr était encore d'envoyer un de ses esclaves ou un de ses affranchis⁴. En Italie, la correspondance, pour ceux qui n'étaient pas de grands personnages, n'était pas beaucoup plus facile. Comme il n'y avait certainement pas de service organisé pour les besoins privés, le moyen le plus usité chez les particuliers paraît avoir été de confier les lettres à leurs gens, qui rapportaient la réponse⁵; on profitait aussi des esclaves de ses amis⁶; mais, indépendamment des *tabellarii publici*, réservés au service de l'État et qui avaient, comme nous l'avons vu plus haut, leurs stations sur les routes principales, indépendamment des *tabellarii publicarum*, qui étaient aux gages des entrepreneurs de la ferme des impôts, il y avait des *tabellarii* qu'il était loisible à tout particu-

¹ Voyez plus haut la note 1 de la page 55, et cf. Cic., *Epist. ad Att.*, V, xvii (il était alors en Cilicie) : « Paucis diebus habebam certos homines quibus darem litteras. »

² *Epist. fam.*, XII, xxx; cf. les autres lettres à Cornificius.

³ *Epist. ad Att.*, I, v, cf. ix.

⁴ Coelius écrit à Cicéron, alors en Cilicie (*Epist. fam.*, VIII, viii) : « Libertum Philonem istuc misi et Diogenem Graecum, quibus mandata et litteras ad te dedi. » Cf. *ibid.*, III, ix.

⁵ Cicéron écrit, de *Formianum*, à Atticus (II, xi) : « Quoique j'espère de vous voir bientôt, je vous envoie cet esclave, auquel j'ai ordonné de revenir vers moi : vous lui donnerez donc une lettre bien remplie. — Quanquam jam te ipsum expecto, tamen isti puero, quem ad me statim jussi recurrere, da ponderosam aliquam epistolam. »

⁶ Cicéron écrit à son fidèle Tiron (*Epist. fam.*, XVI, ix) : « Servus Cn. Planci, Brundisii... mihi a te expectatissimas litteras reddidit. »

lier riche d'entretenir chez lui à ses frais, pour se donner le luxe d'une active correspondance. Il est très-probable qu'on trouvait à louer des courriers portant aussi le nom de *tabellarïi*. C'est dans ce sens, selon nous, qu'il faut entendre ce passage d'une lettre de Cicéron à Atticus : « Si, n'ayant rien à vous apprendre, je vous envoyais des *tabellarïi*, ce serait ridicule; mais, lorsque je trouve quelqu'un qui se rend à Rome et que ce sont surtout des gens à moi, je ne puis m'empêcher de profiter des occasions¹; » et cet autre, dans une lettre à sa femme : « Je voudrais que vous pussiez organiser des *tabellarïi* réguliers, afin de recevoir tous les jours quelques-unes de vos lettres². » Cicéron, qui expédiait d'ordinaire ses lettres par ses affranchis, par ses esclaves à lui ou par ceux de ses amis, n'avait certainement pas, parmi ses serviteurs, de *tabellarïi* de profession; s'il considère comme ridicule d'en envoyer à Atticus lorsqu'il n'a rien d'important à lui mander, s'il forme amicalement le souhait d'établir un service régulier de courriers pour correspondre tous les jours avec sa femme *Terentia* (ce qui n'est d'ailleurs qu'une façon aimable de parler), c'est qu'on devait pouvoir s'en procurer facilement et qu'il devait y avoir des espèces de bureaux de facteurs publics, des offices de *tabellarïi*, où ceux-ci se tenaient toujours prêts à toute réquisition des particuliers qui avaient le moyen de les bien payer. Mais c'était là sans doute une prodigalité, considérée par le grand orateur, quoiqu'il fût loin d'être pauvre, comme fort au-dessus de ses moyens. Il est probable que Cassius avait ses *tabellarïi* à lui; car Cicéron lui écrit de Rome : « Vous avez d'étranges messagers; ce n'est pas qu'ils m'offensent, mais lorsqu'ils me quittent, ils me pressent de leur donner mes lettres, et lorsqu'ils arrivent, ils ne m'en apportent point; ils auraient plus d'égards pour moi s'ils m'accordaient du moins un peu de temps pour écrire; mais ils arrivent tout prêts, coiffés déjà de leurs grands chapeaux de voyage, et disent que leurs cama-

¹ *Epist. ad Att.*, VIII, xiv : « Sed si, dedita opera, quum causa nulla est, *tabellarios* ad te cum inanibus epistolis mitterem, facerem inepte; euntibus vero, domesticis praesertim, ut nihil ad te dem litterarum, facere non possum. »

² *Epist. fam.*, XIV, xviii : « Velim *tabellarios* institutis certos ut quotidie aliquas a vobis litteras accipiam. »

rades les attendent à la porte¹. » Antoine avait aussi les siens²; mais, à l'époque de confusion qui précéda et qui suivit les guerres civiles, il est bien probable que tous les grands personnages s'arrogèrent le droit d'user des *tabellarii publici* de l'État, dont l'existence, tout au moins depuis la fin des guerres puniques, est, comme on vient de le voir, aussi indubitable que celle des *tabellarii publicanorum* et des *tabellarii privati*. Les *tabellarii* ne sont donc nullement une création imputable à Auguste. Voyons quelle a été la part de cet empereur dans l'organisation du service des dépêches.

II

Il n'entre ni dans notre dessein, ni dans le cadre restreint de cette étude, d'esquisser une histoire de la Poste chez les Romains : cette histoire a été faite³. On sait, depuis la découverte et la publication des lettres de Fronton à Marc-Aurèle, que la Poste officielle (*evectio, cursus publicus, vehicularium munus*) existait, d'une façon peu régulière il est vrai, dans les provinces, au temps de Caton l'Ancien⁴. Mais, avant d'avoir

¹ *Epist. fam.*, XV, xvii : « Praeposteros habes *tabellarios*; etsi me quidem non offendunt, sed tamen, quum a me discedunt, flagitant litteras; quum ad me veniunt, nullas afferunt. Atque id ipsum facerent commodius, si mihi aliquid spatii ad scribendum darent; sed petasiti veniunt: comites ad portam expectare dicunt. . . » Cassius écrit d'Asie à Cicéron (*Epist. fam.*, XII, xii) : « Scripsi ad te, *tabellariosque* complures Romanam misi. . . » Mais alors on ne peut considérer Cassius comme un simple particulier; c'était l'an 42.

² Voy. Cic., *Philipp.* II, 31 : « Quis tu? A Marco *tabellarius*. »

³ Naudet, *De l'administration de la Poste chez les Romains*, dans les *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIII, 2^e partie de la nouvelle série, 1858, p. 166-240.

⁴ *Fronton. Epist.*, p. 150 de l'édition de Rome. Caton s'exprime ainsi : « Nunquam ego *evectio* nem datavi, quo amici mei, per symbolos, pecunias magnas caperent. » Cf. Naudet, *op. cit.* p. 169. Notre vénéré et savant maître traduit *symboli* par « signature », et il ajoute en note (*loc. cit.*, note 2) « cachet, empreinte de cachet. » et il fait remarquer que, même avec un ordre d'*evectio*, on ne comprendrait pas que ces personnages en eussent pu tirer des moyens d'amasser « de grands biens. » Ce fait ne s'explique qu'en raison de l'absence de relais et par la prestation en nature exigible, sans doute, des habitants, avec tous les abus commis alors par les personnages revêtus d'un caractère officiel, en qualité, soit de magistrats.

connaissance de ce texte, il était facile de soupçonner l'organisation d'un service régulier de dépêches en Italie; du moins l'inscription du val di Diano le prouve avec la dernière évidence.

Suétone, au chapitre XLIX de sa Vie d'Auguste, s'exprime ainsi : « Pour être instruit plus promptement et plus facilement de ce qui se passait dans chaque province et pour y faire parvenir ses ordres, il (Auguste) organisa d'abord un service de jeunes gens sur les voies militaires, puis bientôt un service de voitures, moyen commode pour savoir, au besoin, de la bouche même des porteurs de dépêches, des nouvelles du pays d'où ils viennent¹. » On remarquera que les *tabellarii* ne sont pas mentionnés dans ce passage : mais ces *juvenes* qui se transmettent les dépêches sur les routes, où leurs postes sont disposés à des intervalles assez courts, paraissent bien être les mêmes que les *tabellarii* de l'inscription de la *via Popilia* de l'an 132 avant J. C. ; aussi, la véritable innovation d'Auguste dut-elle consister moins dans l'organisation d'un service, plus régulier peut-être, des courriers à pied, que dans l'établissement de relais de poste (*mutationes* ou *mutationes*), où les messagers venus des points éloignés de l'Empire, c'est-à-dire de toutes les provinces, trouvaient des *vehicula* et des mulets pour accomplir promptement leur

soit en vertu d'une mission, comme pour ceux qui avaient obtenu du Sénat ces *legationes liberae* dont parle Cicéron (*De lege agr.* I, 3 ; II, 17). On a d'autres textes que celui de Caton qui établissent l'existence d'une *vehiculatio*, sinon organisée et permanente, du moins propre à offrir, à un moment donné, des moyens rapides de transport pour les magistrats et les chefs militaires et pour la transmission des dépêches officielles. Voy. Tite-Live, XXVII, 7 : « ... per dispositos equos. » — César, *De B. civ.* III, 11 : « Mutatis ad celeritatem jumentis. » — *Ibid.*, 101 ; cf. *De B. Hisp.* 11 ; Plutarque, *Cato maj.*, 12, etc. M. Naudet (*op. cit.* p. 172-173) établit, par d'autres textes, que toutes ces dispositions étaient irrégulières, temporaires, et qu'il n'y avait pas, à proprement parler, de poste aux chevaux et aux mulets établie avant Auguste ; mais cela n'empêche nullement l'existence d'un service de dépêches par des courriers à pied ou à cheval.

¹ « Quo celerius ac sub manum annunciari cognoscique [Imp. Augustus] posset quid in provincia quaque gereretur, juvenes primo, modicis intervallis, per militares vias, dehinc vehicula disposuit : commodius id visum est, ut, qui a loco perferunt litteras, iidem interrogari quoque, si quid res exigant, possint. »

voyage, porter leurs messages les plus urgents à destination, afin de pouvoir les remettre eux-mêmes à l'Empereur et, au besoin, l'instruire de ce qu'ils avaient vu.

Cette institution ne tarda pas à donner naissance à une administration nouvelle, régulière et fixe, qui n'existait certainement pas sous la République¹, et qu'on appela la *vehiculatio*. On dut exiger, pendant les premiers siècles, des propriétaires et des possesseurs² ou détenteurs limitrophes des grandes voies

¹ On ne voit apparaître, du moins sous la République, aucun service régulier et permanent de voitures. On sait qu'en 173, le consul L. Postumius, ayant forcé les Prénestins à lui tenir des chevaux prêts pour son départ de leur ville, *jumenta cum exiret inde praesto essent* (Tite-Live, XLII, 1), l'usage s'établit, pour les *legati* (envoyés en mission par le Sénat), de réquisitionner des chevaux dans les villes qu'ils traversaient. Nous voyons toutefois qu'en 170, pour honorer Miccythonius, le député des Chalcidiens, le Sénat loua des voitures pour le faire reconduire commodément jusqu'à Brindes, *vehicula Miccythonii publice locata* (Tite-Live, XLIII, 8), ce qui semble exclure l'idée d'un service public organisé, ainsi que le remarque judicieusement M. Naudet (*op. et loc. cit.*, p. 172); cependant il n'est parlé dans ce passage que de la location des voitures et nullement des *jumenta*, qui pouvaient fort bien être réquisitionnés; mais la réquisition ne suppose pas nécessairement un service régulier : ce serait plutôt le fait d'un service exceptionnel. On sait que le fameux Ventidius d'Asculum, qui acquit une si grande renommée en Orient comme lieutenant d'Antoine, avait été loueur de voitures et de mulets et qu'il avait la clientèle des magistrats se rendant dans leurs provinces (Aulu-Gelle, XV, iv, 3) : «...eum [Ventidium] qui sordide invenisse [victum] comparandis mulis et vehiculis quae magistratibus, qui sortiti provinciam forent, praebenda publice conduxisset.» Mais cela ne suppose pas davantage l'existence d'une poste permanente. Ce sont ces mêmes voitures que César employait pour ses courses les plus rapides : «Longissimas vias incredibili celeritate confecit expeditus [Julius Caesar], meritoria rheda, centena passuum millia in singulos dies.» (Suétone, *Caes.*, 57.) Or, pour faire ainsi 148 kilomètres par jour, il fallait bien, tout en louant des voitures, qu'on trouvât des relais de chevaux disposés sur sa route, et il est probable que ces chevaux étaient réquisitionnés; mais rien ne prouve que ces relais fussent permanents. Il n'en fut plus de même après Auguste. Il est indubitable que Tibère, longtemps avant son avènement à l'empire, faisant deux cents milles (296 kil.) en vingt-quatre heures pour aller voir son frère Drusus, malade en Germanie (Pline l'Ancien, VII, xx), devait disposer de relais bien pourvus.

² Il n'est pas inutile de rappeler ici la différence juridique qui existait à Rome entre les propriétaires citoyens romains, ayant le *dominium ex jure Quiritium* sur leurs *agri privati*, et les simples *possessores* de l'*ager locatus* ou *vectigalis*, qui, bien que transmissible et aliénable, ne perdait

dites *viae militares*, une réquisition dont la fameuse médaille de Nerva, datée de l'an 96, nous fait connaître la suppression¹, ce qui signifie que l'État se chargea dès lors des frais de ce service. Mais laissons de côté la grande administration de la poste des voitures et des chevaux, telle que nous la voyons établie, surtout à partir du règne de Trajan, avec ses *praefecti vehiculorum*², ses *tabularii a vehiculis*³, ses *ab vehiculis*⁴, ses *a commentariis vehiculorum*⁵, etc., pour nous occuper exclusivement des courriers, porteurs de dépêches ou facteurs, désignés, sous l'Empire, par le terme unique de *tabellarii*. Nous tiendrons compte

jamais sa qualité d'*ager publicus*, toujours recouvrable au nom des droits imprescriptibles du Peuple Romain, seul vrai et éternel propriétaire, tant que cette terre n'avait pas été convertie en *ager privatus ex jure Quiritium*, à la suite d'une vente publique faite à un citoyen romain par les magistrats, délégués de l'autorité, c'est-à-dire du Peuple Romain.

¹ Ce grand bronze (voy. Eckhel, VI, p. 408; cf. Spanheim, II, p. 561; Cohen, *Med. imp.*, I, p. 479, n. 122, et pl. XIX) porte, au droit, le buste de Nerva lauré, à droite, avec cette légende : IMP NERVA CAES AVG P M TR P COS III P P et, au revers, deux mules en sens contraire et paissant : derrière, on voit les deux timons d'un char avec les traits et les harnais et cette légende : VEHICVLATIONE ITALIAE REMISSA S C. On remarquera que c'est aussi de mulets qu'il est question dans le passage d'Aulu-Gelle cité plus haut.

² Voy. le PRAEF·VEHICVL·A·COPIS AVG | PER·VIAM FLAMINIAM | CENTENARIO, etc., c'est-à-dire « préfet de la poste pour le transport des troupes par la *via Flaminia*, aux appointements de 100000 sesterces » (Orelli, n. 2648); on sait que cet emploi fut exercé par Macrin avant son avènement à l'empire (Dio Cass. LXXVIII, 11) : *πρὸς μὲν τοῖς τοῦ Σεβήρου ὀχήμασι τοῖς τὴν κατὰ τὴν Φλαμινίαν ὁδὸν διαθέουσιν ἐπετάχθη*. Cf. l'inscription de T. Appaeus Alfinus Secundus, qui fut PRAEF·VEHICVL, après avoir été *subpraefecto* de la flotte prétorienne de Ravenne et avant d'être *procurator*, c'est-à-dire gouverneur de la petite province équestre des *Alpes Atracianae* (Orelli, n. 2223; cf. notre *Géogr. hist. et adm. de la Gaule rom.*, t. I, p. 71, note 3); celle de L. Baebius Iuncinus qui fut PRAEF·VEHICVLORVM, après avoir commandé, en qualité de *praefectus*, une aile de cavalerie auxiliaire et avant d'être nommé *juridicus Aegypti*, c'est-à-dire assistant du gouverneur ou *praefectus Aegypti* (Grüter, p. 373, n. 4). Cf. encore l'inscription, ligourienne, il est vrai, mais seulement interpolée, de L. Mussius Aemilianus (voy. L. Renier, *Mél. d'épigr.*, p. 224). Les *praefecti vehiculorum* appartiennent toujours à l'ordre équestre.

³ Grüter, p. DCII, n. 3.

⁴ *Id.*, p. XCII, n. 4.

⁵ *Id. ibid.*

toutefois des textes où ce terme se trouve rapproché des mots *vehicula*, *cursus publicus*, etc.

Mais il importe, pour la pleine intelligence du sujet, de définir d'abord le terme de *diploma*, qui se rencontre lié souvent aussi à celui de *tabellarius*. La première définition du mot *diploma* dans Forcellini, « *Litterae principis aut magistratus, quibus aliquid alicui conceditur*, » est beaucoup plus exacte, dans les termes généraux où elle est ici renfermée, que celle qui en forme le complément restrictif : « *Facultas ulendi in itinere cursu publico, quae et evectio dicitur*. » Le terme *diploma*, sous la République déjà, a eu des acceptions très-différentes; il s'applique, tantôt à un simple *passport*¹, tantôt à une lettre signée des magistrats de Rome ou des proconsuls et propréteurs de province, donnant assurément de grands privilèges, qui devaient se résumer en un mot : droit de réquisitions illimitées².

Sous l'Empire, ce terme conserva des acceptions variées : il s'employait pour désigner le témoignage écrit d'une concession impériale. Néron donne un « diplôme » de droit de cité à des éphèbes pour avoir bien dansé la pyrrhique³. Dans la confusion qui suivit la chute de Néron, les consuls donnent

¹ C'est bien le sens qu'il faut lui attribuer dans deux passages de Cicéron : dans le premier (*Epist. fam.*, VII, XII), il écrit, l'an 45, à Ampius, ennemi de César, en butte à des poursuites et ne demandant qu'à quitter l'Italie en toute sécurité : *Diploma statim non est datum*. Il espère pouvoir l'obtenir de Pansa : . . . *perceleriter se ablaturum diploma*. Cf. cet autre passage (*Epist. ad Attic.*, X, XVII), écrit en 49, avant la guerre de Pharsale, à Atticus, qui s'était formalisé de ce que son ami lui avait demandé s'il avait son *diploma* : « De diplomate admiraris, quasi nescio cujus te flagitii insimularem. Negas enim te reperire qui mihi id in mentem venerit. Ego autem, quia scripseras te proficisci cogitare (etenim audieram nemini aliter licere); eo te habere censebam, et quia pueris diploma sumpseras. Habes causam opinionis meae. »

² Il est bien évident que, dans sa harangue *in Pisonem* (XXXVII), lorsque Cicéron reproche au gouverneur de la Macédoine toutes les exactions auxquelles il s'est livré et qu'il ajoute : *Mitto diplomata tota in provincia passim data*, il ne peut s'agir, comme dans les deux cas précédents, d'un simple *passport*, mais bien de toutes les prérogatives attachées à l'*evectio*, et que le passage de Caton, cité plus haut, nous fait entrevoir : *quo amici mei magnas pecunias caperent*. C'est la même faveur entraînant les mêmes abus; seulement le mot *diploma* n'est pas employé par Caton.

³ Suétone, *Nero*. 12 : « *Diplomata civitatis Romanae obtulit*. » Cf. *id. Aug.* 50.

à des « esclaves publics », qui portaient à Galba les décrets du Sénat, des diplômes revêtus de leurs sceaux, et ces diplômes parurent suffisants pour que les magistrats municipaux de toutes les cités que traversaient ces courriers missent à leur disposition des voitures, des chevaux, et facilitassent les relais; Nymphidius, le préfet du prétoire, s'indigne que ce privilège de signer les diplômes lui ait été ravi¹. Il faut reconnaître cependant que le sens le plus généralement adopté sous l'Empire est celui qui entraîne les prérogatives les plus étendues au point de vue du *cursus publicus* et donne droit à l'*erectio*, c'est-à-dire droit de disposer des voitures et des chevaux. Coenus, ancien affranchi de Néron, trompe les Vitelliens sur l'issue de la bataille de *Bedriacum* en leur apportant la fausse nouvelle de la victoire d'Othon, et cela dans l'espoir de pouvoir utiliser les *diplomata* revêtus du sceau de cet empereur, qui n'avaient plus de valeur du jour de sa chute, et de se faire transporter rapidement et sans frais à Rome². Il est probable que les gouverneurs de provinces recevaient de la chancellerie impériale ces diplômes en blanc et qu'ils les remplissaient en y ajoutant le nom de l'empereur régnant et leur propre sceau³.

On sait que Trajan, qui s'est occupé de réorganiser la poste impériale⁴, fit, autant qu'il le put, cesser les abus qui résultaient de ce droit des gouverneurs de province, légats ou proconsuls, de délivrer des diplômes donnant l'*erectio*. Pline le consulte à cet égard et se justifie presque d'avoir usé de ce privilège, dans sa province de Bithynie et de Pont, pour trans-

¹ Plutarque, *Galba*, viii, 3 : Τῶν δ' ὑπάτων οἰκίας δημοσίων προχειρισμένων τὰ δόγματα κομίζοντας τῷ αὐτοκράτορι καὶ τὰ καλούμενα διπλώματα σεσημασμένα δόντων, ἃ γνωρίζοντες οἱ κατὰ πόλιν ἄρχοντες ἐν ταῖς τῶν ὀχημάτων ἀμοιβαῖς ἐπιταχύνουσι τὰς προπομπὰς τῶν γραμματηφόρων, οὐ μετρίως ἐγανάκτησεν [Νυμφιδίος], κ. τ. λ.

² Tacite, *Hist.* II, 54 : « Causa fingendi fuit ut diplomata Othonis, quae negligebantur, laetiore nuncio revalerent et Coenus, quidem rapide in Urbem vectus, » etc.

³ M. Cluvius Rufus, gouverneur d'une des provinces d'Espagne, en 69, ne sachant lequel des deux partis embrasser, de celui d'Othon ou de celui de Vitellius, « diplomatis nullum principem praescripsisset. » (Tacite, *Hist.* II, 65.)

⁴ Aurel. Victor, *De Caesar. Ulp. Trajan.*, xiii, 5.

mettre à l'Empereur lui-même les dépêches fort urgentes du roi Sauromates¹. Ces diplômes étaient envoyés de Rome et n'étaient valables que pour un temps; aussi Trajan se faisait-il un devoir d'expédier les nouveaux bien avant que le délai des anciens fût expiré². C'est en tremblant que Pline confesse au maître qu'il a pris sur lui de donner un *diploma* à sa femme, partie précipitamment pour aller auprès de sa grand-mère, qui venait de perdre son mari. Avant d'en venir à cet aveu, il a soin de dire : « Usque in hoc tempus, Domine, neque cuiquam diplomata commodavi, neque in rem ullam, nisi tuam, misi³. » C'est une précaution oratoire. Les chefs militaires qui rejoignaient leur corps ne pouvaient faire usage des chevaux du *cursus publicus* s'ils n'étaient munis d'un diplôme en quittant Rome; on se rappelle Pertinax, le futur empereur, alors simple tribun légionnaire, forcé par le légat de Syrie de se rendre à pied d'Antioche au camp, parce qu'il avait voulu user du *cursus publicus* sans être en règle à cet égard⁴.

Il existait un bureau dans la chancellerie impériale pour l'expédition de ces diplômes, soit que l'Empereur les délivrât directement, soit qu'il en fît expédier aux gouverneurs de provinces pour qu'ils pussent les employer, mais on vient de voir avec quelle discrétion. Nous trouvons, dans les inscriptions, un affranchi qui s'intitule : *a diplomatibus*⁵.

Nous avons vu que les prestations en nature pour les voitures et les chevaux furent supprimées par Nerva : il semble donc que les frais du *cursus publicus* dussent être supportés par

¹ Pline, *Epist.* X, xiv (éd. de Mommsen, LXIV).

² *Id. ibid.* X, LV (Momms. XLVI).

³ *Id. ibid.* X, CXXI (Momms. CXX).

⁴ Capitolin, *Pertinax*, 1 : « A praeside Syriae, quod sine diplomatibus cursum usurpaverat, pedibus ab Antiochia ad legationem iter facere coactus est. » Cf. Modestin. ap. *Digest.* XLVIII, x, 27; Venul. *ibid.* XLV, 1, 37; Sénèque, *De clem.* I, x, 3.

⁵ Muratori, p. DCCCLXXXV, n° 4. *Molae* (ex Donio) :

T· AELIVS AVG· LIB
SATVRNINVS
A DIPLOMATIBVS
SARDONYCHI
ALVMNO
FIDELISSIMO

le fisc. Il est à croire cependant que, sous Trajan, ils le furent par les magistrats se rendant dans leurs provinces, puisque Hadrien les en exempta en imputant au fisc la dépense de la *vehiculatio*¹; cette mesure fut renouvelée par Antonin² et par Septime-Sévère³. Ce n'étaient pas seulement les courriers de profession, mais aussi les soldats porteurs des nouvelles du camp, qui avaient le *diploma* et jouissaient de l'*evectio* ou du *cursus publicus*. Macrin, après sa défaite, déguisé en simple soldat, ayant fait couper sa barbe, se fit transporter à travers toute l'Asie Mineure pour se rendre d'*Aegae*, en Cilicie, jusqu'au port voisin de Nicomédie⁴. A l'époque de Maximin, le service des relais du *cursus publicus* était si bien fait que la nouvelle de la mort de cet empereur parvint d'Aquilée à Rome en quatre jours⁵.

De cet ensemble de textes il résulte : 1° que, des diverses acceptions du terme *diploma*, la plus usitée était celle qui supposait l'*evectio*, c'est-à-dire le droit de disposer des voitures et des chevaux de la poste impériale, soit à l'aide de la réquisition, ce qui eut lieu jusqu'à Nerva, soit aux frais du fisc, ce qui eut lieu depuis son règne; 2° que les dépenses des relais furent à la charge des porteurs de *diplomata* sous Trajan; 3° qu'Hadrien et ses successeurs imputèrent cette dépense au fisc, qui se trouva dès lors avoir à sa charge l'entretien des relais et les déboursés courants du service, et qui dut pourvoir au transport des personnages officiels, mesure qui paraît

¹ Spartien, *Hadr.* 7 : « Statim cursum fiscalem instituit ne magistratus hoc onere gravarentur. »

² Tel doit être du moins, selon nous, le sens de la phrase de Capitolin (*Antoninus Pius*, 12) : « Vehicularium cursum summa diligentia sublevavit. »

³ Spartien, *Sept. Sev.* 14 : « Quum se vellet commendare hominibus, vehicularium munus a privatis ad fiscum traduxit. » Il semblerait, d'après ce passage, que les particuliers, et non plus seulement les personnages officiels, eussent joui de la faculté d'user, en certains cas, de la *vehiculatio*, sous Septime-Sévère.

⁴ Xiphilin, LXXVIII, 39 : « εἰς Αἰγὰς τῆς Κιλικίας ἐλθὼν ὀχημάτων τε ἐνταῦθα, ὡς καὶ στρατιώτης τις τῶν ἀγγελιαφόρων, ὧν ἐπέση, καὶ διεξήλασε διὰ τῆς Καππαδοκίας, κ. τ. λ. »

⁵ Capitolin, *Duo Maximini*, 25 : « ... nuntius... tanto impetu, mutatis animalibus, cucurrit, ut quarta die Romam veniret. »

s'être étendue, sous Septime-Sévère, aux particuliers, sans doute par une extension abusive des concessions de diplôme; 4° que les abus attachés au privilège du diplôme sous la République et surtout dans les provinces, abus qui pouvaient entraîner des réquisitions illimitées en nature et en argent, n'avaient pu exister, comme l'a très-judicieusement fait observer M. Naudet¹, qu'en raison même de l'absence de tout service régulier; 5° que ces mêmes abus avaient fait place, lors de la création du nouveau service, sous Auguste, à une réglementation judicieuse dans l'octroi des diplômes par la chancellerie impériale et dans la fixation des privilèges qu'ils donnaient aux porteurs; 6° que les concessions de Nerva, la sévère administration de Trajan, les libéralités d'Hadrien et de Septime-Sévère durent amener une telle complication dans le service, que l'administration des postes, sous les Antonins, confiée aux *praefecti vehiculorum* et à leurs agents, prit un développement exceptionnel².

Parmi les textes relatifs aux *diplomata* du *cursus publicus*, il en est quelques-uns qui associent le privilège attaché aux diplômes à la mention des *tabellarii* porteurs de dépêches; nous les rappellerons à leur date dans le chapitre suivant. Mais ces textes nous permettent, dès à présent, de comprendre que c'était au diplôme lui-même, et non à l'importance de la personne qui en était pourvue, qu'était attaché le privilège, puisque nous voyons des affranchis et même des esclaves publics jouir des mêmes avantages, quant à la *vehiculatio*, que les magistrats et les plus hauts personnages de l'État.

Deux inscriptions, dont il sera parlé plus bas, nous présentent le nom *tabellarii* associé au terme *diploma*; il est probable que celui de *diplomarius*, qui figure sur l'un de ces monu-

¹ *Op. cit.* p. 170 et suiv.

² C'est, en effet, de l'époque des Antonins que sont datées la plupart des inscriptions que nous possédons touchant ce service : celles de Muratori (p. xxiv, n° 4), d'Orelli (2223), de Grüter (ccclxxiii, n° 4); celle de *L. Mussius Aemilianus* (voy. L. Renier, *Mél. d'épigr.* p. 224 et suiv.), relatives aux *praefecti vehiculorum*; celle des affranchis *M. Ulpus Crescens* et *M. Ulpus Saturninus*, l'un *ab vehiculis*, et l'autre *a commentariis vehiculorum* (Grüter, p. xcii, n° 4); enfin celle du *tabularius a vehiculis* (*id.* p. dxcii, n° 3).

ments¹, ne s'appliquait qu'aux courriers, et cela se comprend aisément, puisque les *tabellariï* de l'Empereur devaient être pourvus en tout temps, c'est-à-dire d'une façon permanente, de leur *diploma*, sans doute pour se faire reconnaître au moment où les dépêches leur étaient livrées, et pour pouvoir, au besoin, requérir la *vehiculatio*; il en résulterait que *diplomarius* ne désignerait pas indistinctement tous les *tabellariï*, mais ceux-là seulement qui étaient attachés à la poste officielle, et nous verrons bientôt qu'il y en avait d'autres, malgré l'opinion soutenue par M. Mommsen.

Sous le bénéfice des observations qui précèdent, il ne nous reste plus qu'à étudier la question des *tabellariï*, dégagée de tout ce qui regarde l'administration générale des postes, les *diplomata* et la *vehiculatio*.

III

Nous avons vu qu'avant Auguste, il n'existait pas de service officiel régulier, et que, sous la République, il y avait trois et peut-être quatre sortes de *tabellariï* ou porteurs de dépêches et de lettres : 1° ceux qui étaient aux ordres des magistrats, et dont les stations, en Italie du moins, étaient espacées le long des grandes voies; 2° les *tabellariï* des entreprises publiques, confiées à de riches traitants qui avaient les fermes de l'État, tels que les *publicani* ou *conductores* de l'impôt; 3° les courriers des particuliers, véritables domestiques faisant partie de leur *familia*, et 4° peut-être les *tabellariï publici* qu'une agence spéciale louait aux particuliers pour un temps ou simplement pour un voyage,

Quant à ceux que l'État mettait à la disposition des magistrats, soit en Italie, soit dans les provinces, ils avaient un caractère certainement officiel, et c'était pour eux qu'étaient faites les *stationes* le long des routes. Ces *stationes* constituaient de véritables relais de courriers. C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette phrase du *De bello Hispanico* au chapitre II : *Simulque quod tabellariis, qui a Cn. Pompeio dispositi omnibus locis*

¹ Cf. Forcellini, à ce mot. Le seul exemple cité dans son *Lexicon* est tiré de cette inscription. Voy. la planche jointe au présent travail.

essent, qui certiorum Cn. Pompeium de Caesaris adventu facerent. Il semble, d'après cela, que ces relais dussent être permanents : ils l'étaient certainement en Italie, comme cela ressort de l'inscription de l'an 132, relative à la *via Popilia*. Mais la disposition de ces stations de *tabellarii* devait être plutôt transitoire dans les provinces, en ce qu'elle dépendait des besoins et était exclusivement soumise aux ordres des proconsuls ou des propréteurs pourvus d'un gouvernement provincial.

Examinons d'abord les renseignements fournis par les textes classiques; nous verrons ensuite ceux que renferment les documents épigraphiques.

§ 1. — Lorsque la poste impériale fut créée par Auguste, le service des courriers de l'État reçut nécessairement un caractère de fixité et de régularité qui est nettement marqué par le passage déjà cité¹ de Suétone. Il est indubitable pour nous que ces *juvenes* disposés *modicis intervallis per militares vias* ne sont autres que des *tabellarii*. Les mots qui suivent, *dehinc vehicula disposuit* [Augustus], n'impliquent nullement que les relais de courriers à pied eussent cessé d'exister, mais cela signifie que l'on employa pour les dépêches urgentes les voitures et les chevaux. Il ne faudrait pas croire non plus que les deux services, bien que simultanés, fussent irrévocablement séparés. Nous pensons, au contraire, que, pour les cas exceptionnels et peut-être même pour les dépêches courantes de la haute administration, on autorisa les *tabellarii*, qui n'avaient été jusqu'alors que des coureurs à pied, *celeripedes*, *statores* (termes synonymes de *tabellarii* dans Cicéron), à faire usage de la *vehiculatio*, et il est évident que c'est à cette époque surtout qu'ils durent être pourvus, quelques-uns d'entre eux du moins, d'une façon sans doute exceptionnelle, puis, plus tard, définitive et permanente, d'un *diploma*, à eux concédé dans cette fin.

Un passage fort curieux de Xiphilin nous prouve que, par suite d'une tolérance qui ne pouvait avoir un caractère général, ces *tabellarii*, courriers de l'État, se chargeaient aussi des correspondances privées. Il ressort en effet de ce passage que

¹ Voy. plus haut, p. 59, note 1.

Néron, ayant employé exclusivement les *tabellarii*, γραμματοφόροι, à porter partout la nouvelle de la mort de ses nombreuses victimes, ces funèbres messages leur donnèrent tant d'occupation que le transport de la correspondance privée demeura pour un temps suspendu ¹.

Le texte de Plutarque cité plus haut ², et qui est relatif aux messages adressés par les consuls à Galba, après la mort de Néron, nous fait voir des esclaves publics, οἰκέται δημοσίοι, convertis, pour la circonstance, en γραμματοφόροι (mot dont la traduction en latin par le terme *tabellarii* ne donne lieu à aucune contestation), accompagnés d'une escorte militaire et pourvus de diplômes exceptionnels, intimant l'ordre aux magistrats municipaux de faciliter partout la promptitude des relais de chevaux et de voitures.

Ce texte donne lieu à plusieurs remarques :

1° Ces esclaves publics ne sont pas des *tabellarii* réguliers ;
 2° ils vont eux-mêmes jusqu'à destination ; 3° ils ont avec eux des soldats pour faire respecter, non leur personne, mais les diplômes scellés du sceau des consuls, διπλώματα σεσημασμένα ;
 4° ces soldats devaient être pris nécessairement dans les cohortes urbaines, qui obéissaient au *praefectus Urbi*, sans doute d'accord avec les consuls ; puisque le *praefectus praetorio*, Nymphidius, s'irrite que les diplômes n'aient pas été revêtus de son sceau à lui, σφραγίς, et qu'il n'ait pas été invité à fournir l'escorte militaire, στρατιῶται. Elle n'était donc pas composée de soldats pris parmi les cohortes prétoriennes. Sa colère et son dépit, οὐ μετρίως ἀγανάκτησεν, se conçoivent d'ailleurs, car on pouvait croire qu'il y allait, pour l'auteur de la bonne nouvelle, non-seulement de la conservation d'une haute position et des faveurs du nouvel empereur, mais du salut : l'événement le montra bien.

Plutarque emploie, dans le récit de la chute d'Othon ³, pour

¹ Xiphilin (Dion Cass.), LXIII, 11 : Διέτρεχον γὰρ γραμματοφόροι, μηδὲν ἄλλο διαγγέλοντες ἢ ὅτι τόνδε ἀπέκτεινεν, ὃ δὲ τέθνηκεν. Ἐξω γὰρ δὴ τῶν βασιλικῶν γραμμάτων, οὐδὲν ἰδιωτικὸν διεπέμπετο. Il est bien difficile de considérer ἰδιωτικὸν comme désignant les autres correspondances officielles.

² Voy. p. 63, note 1.

³ *Otho*, IV, 1.

un cas presque semblable, — il s'agit des nouvelles apportées à cet empereur des progrès de Vitellius, — non le mot de *γραμματοφόροι*, mais celui de *πτεροφόροι*, sans doute pour mieux marquer la rapidité du message.

Le cas de *Coenus*, — cet ancien affranchi de Néron¹, qui utilisa les diplômes périmés d'Othon, pour se faire donner la *vehiculatio*, — n'a rien à faire avec la question des *tabellarii*. Cet exemple prouve seulement que les *diplomata* étaient délivrés à des personnes de toute condition et non pas seulement à des magistrats et à des porteurs de dépêches.

Mais le service public des *tabellarii*, organisé le long des routes pour le transport des messages officiels, n'empêche nullement l'existence simultanée des courriers des publicains; et, bien que nous n'ayons aucun texte qui les mentionne, comme nous en avons de très-nombreux qui nous font connaître les vastes entreprises des fermiers de l'impôt, il est indubitable que les *conductores* avaient, comme sous la République, leurs *tabellarii*. Quant aux *tabellarii* des particuliers, les textes abondent pour établir leur existence. Pline a-t-il à envoyer à Sparsus, un de ses amis, le manuscrit d'un de ses discours, il attend qu'il ait trouvé un *tabellarius* diligent et sûr². Il ne peut s'agir ici que d'un courrier se chargeant de dépêches particulières, attendu que Pline n'exerçait alors aucune magistrature. C'est donc sans aucune raison que M. Mommsen croit qu'« il n'y eut sans doute jamais sous l'Empire d'autres *tabellarii* que les *tabellarii Augusti*³. » Bien différent du premier est le *tabellarius* que Pline envoie à Trajan du fond de la province de Bithynie et de Pont, pour porter les lettres du roi *Sauromates*, en facilitant la rapidité de sa course à l'aide d'un diplôme⁴. Voici donc un texte qui nous montre le *tabellarius* de profession pourvu du *diploma vehiculationis*, que n'eurent jamais, bien entendu, les *tabellarii* des particuliers.

Le *tabellarius* n'était pas toujours un esclave ou un affranchi;

¹ Voy. plus haut, p. 63, note 2.

² Pline, *Epist.* VIII, III : « Communicaturus tecum [orationem] ut primum diligentem *tabellarium* invenero. » Cf. *ibid.*, II, XII.

³ *Hermes*, 1866, p. 342.

⁴ *Epist.*, X, XIV (éd. Mommsen, XLVI) : « . . . festinationem *tabellarii*, quem ad te cum epistolis misit, diplomate adjuvi. »

c'était souvent aussi un soldat. *Adventus*, qui devint consul, puis préfet de la Ville sous Macrin, avait eu les débuts les plus humbles : il avait passé de l'emploi de *speculator* et d'*explorator* dans la garde prétorienne à celui de *tabellarius*¹. Il s'agit ici d'un soldat qui, après un certain temps de service, devient courrier civil, et non d'un soldat transformé, par exception, en porteur de dépêches et pourvu, en cette qualité, d'un diplôme de *vehiculatio*, comme nous avons vu que cela se pratiquait précisément à la même époque; témoin l'exemple de Macrin lui-même² : il est vrai que Xiphilin emploie, dans ce passage, le terme *ἀγγελιαφόρος* et non celui de *γραμματόφορος*.

Ces renseignements tirés des textes classiques vont se trouver complétés et éclaircis par le témoignage des inscriptions.

§ 2. — Les monuments épigraphiques nous font connaître une certaine hiérarchie et nous révèlent l'existence d'une administration régulière dans le service des courriers. Outre ceux de ces monuments qui concernent les simples *tabellarii* civils et les *tabellarii castrenses*, affranchis ou esclaves, pour les dépêches de l'Empereur ou de l'État et pour les grandes administrations publiques (*tabellarii ex officio annonae*, par exemple), nous avons des chefs du bureau ou de la station des courriers (*praepositi tabellariorum*, *praepositi tabellariorum stationis vigesimae hereditarium*) et un adjudant, ce qui prouve que les courriers étaient embrigadés et militairement enrégimentés, comme nos agents inférieurs des postes, des télégraphes et des chemins de fer; nous connaissons en effet un *optio tabellariorum patrimonii*, « adjudant des courriers du domaine privé et héréditaire des empereurs. »

Pour commencer par les simples *tabellarii*, il nous sera permis de dire, à notre tour, un mot de la fameuse plaque de bronze en forme de miroir, c'est-à-dire pourvue d'un fichtet (voy. la planche), qui est aujourd'hui conservée au Musée national de Naples. Ce précieux monument provient de Rome³;

¹ Xiphilin (Dion Cass.), LXXVIII, 14 : ἐν τοῖς διόπλαις τε καὶ ἐρευνηταῖς μεμισθοφορηκότα, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν λελοιπότα, ἐς τε τοὺς γραμματοφόρους τελέσαντα. . . .

² Voy. plus haut, p. 65, note 4.

³ Voy. Muratori, p. xxv, n° 1 : « Romae. Misit Joh. Joseph Ramagi-

il a été gravé dans l'ouvrage de Gasp. Aloïs. Oderici e S. J.¹ et souvent publié depuis lors², sans avoir jamais été, selon nous, bien compris. Cette plaque de bronze, gravée des deux côtés, porte les deux inscriptions suivantes, qui n'ont évidemment aucun rapport entre elles :

	1		2
	THOANTIS		DE
	TI·CAESARIS		STATIONE
	AVG		CAESARIS·AVG
	DISPENSATORI		TABELLARIS
5	AB TORIS	5	DIPLOMARI
			DISCEDE

Il importe, avant tout, de remarquer que la forme des caractères et l'ornementation qui décore ces deux faces sont très-différentes et ne semblent pas dues à la même main; nous ajouterons même que les *a* (λ, Λ) et les *m* (Μ) de la seconde ne peuvent appartenir au 1^{er} siècle et difficilement même au 1^{er}, étant plutôt caractéristiques du 1^{er}. S'il est impossible de méconnaître le nom de l'empereur Tibère dans la première, *Ti. Caesaris Aug(usti)*, il est certain pour nous, au contraire, que les noms *Caesaris Aug(usti)* de la seconde désignent simplement un empereur quelconque, et doivent se traduire par ces mots : « de l'Empereur³. » La première doit se lire et se traduire ainsi : « (*Officina* ou *statio*) *Thoantis*, (*servi*) *Ti(beri)* *Caesaris Aug(usti)*, *dispensatori(s) ab toris*. — (*Officine* ou *bureau*) de Thoas, esclave de l'empereur Tibère, préposé au service des lits de table⁴. » C'était donc l'indication ou l'enseigne placée sur la porte d'une espèce d'office, près des salles de festin, dans le palais de l'empereur Tibère, à Rome.

L'autre inscription, gravée au revers, doit se lire : « *De sta-*

nus. Cette copie est inexacte et porte TOBIS pour TORIS à la 5^e ligne de la première inscription.

¹ *Dissertationes et adnotationes in aliquot inedita veter. inscript.*, t. IV.

² Muratori, *loc. cit.*; Morcelli, *De stilo inscr. lat.*, I, p. 421 (inexactement); Orelli, 2917; Mommsen, *I. R. N.*, p. 395, n° 6903 (cf. *Hermes*, 1866, p. 343-344); Forcellini, *ad voc. TABELLARIUS*, etc.

³ Cette observation nous a été suggérée par un de nos auditeurs de seconde année, M. René de la Blanchère.

⁴ *Torus* est le coussin sur lequel s'appuyaient les convives, et, par extension, tout le mobilier de la table des repas.



PLAQUE DE BRONZE RELATIVE AUX TABELLARI.

tionē Caesaris Aug(usti) tabellari(s) diplomari(s) discede; » et elle ne peut exprimer qu'une invitation adressée aux gens de service ou aux passants : « Éloignez-vous du bureau réservé aux courriers pourvus du diplôme (de la poste) de l'Empereur. »

Il paraît bien difficile d'admettre que cette plaque ait pu être employée simultanément pour deux fins si différentes et ait séparé deux services dont la contiguïté ne serait guère compréhensible; il eût été, d'ailleurs, matériellement impossible que la seconde inscription, — dont le but est évidemment de débarrasser les abords du bureau des courriers impériaux afin que leur arrivée et leur départ ne rencontrassent aucun obstacle et ne souffrissent aucun retard, — eût été placée de telle sorte que l'autre face indiquât l'accès de l'office de table. Si l'on ajoute à ces considérations l'époque beaucoup plus basse des caractères employés dans la seconde inscription, on conviendra sans peine, avec nous, que cette plaque de bronze a servi à deux usages très-différents et à deux époques distinctes; en d'autres termes, qu'on a utilisé une ancienne plaque, en la retournant pour y inscrire un *avis* au public, à l'entrée du bureau des courriers, près de la porte du palais d'un empereur quelconque, au II^e ou au III^e siècle. L'appendice en ficher dont cette plaque était pourvue lui assignait un usage restreint qui a dû la faire conserver et la destiner spécialement à être fichée au-dessus d'une barrière de bois. On a dû cacher le revers portant l'ancienne inscription à l'aide d'une étoffe ou d'un montant de bois. Quant à l'invitation adressée au passant de débarrasser l'accès du bureau, nous en avons d'autres exemples non moins curieux. M. Léon Renier possède, dans son cabinet, à la Sorbonne, une petite plaque de bronze qu'il prend lui-même plaisir, — en appuyant, non sans quelque malice, sur la dernière ligne, — à expliquer aux importuns qui l'assiègent trop souvent; aussi a-t-il eu soin lui-même de la clouer sur sa porte :

FL XYST
EX·P·P·LE ET
RECEDE

Fl(avius) Xyst(us)
ex p(rimi) p(ilaribus). Le(ge) et
recede.

« Ici Flavius Xystus, des primipilaires¹. Lis et va-t'en. » — Pour

¹ Cette inscription, qui provient de Lambèse, avec ses abréviations. inu-

en revenir à la tablette de bronze du bureau des courriers, on remarquera que les *tabellarii* y sont qualifiés de *diplomarii*, ce qui prouve bien que l'usage s'était établi de pourvoir les *tabellarii* d'un diplôme. Or, si ces courriers n'eussent été que des *celeripedes*, ou coureurs à pied, on ne comprendrait pas tout d'abord la nécessité de les munir d'un diplôme dont la seule utilité semble avoir été la prérogative de la *vehiculatio* gratuite. Il est cependant probable que les courriers à pied étaient aussi porteurs de diplômes. C'est ce que semble prouver l'inscription de *Vitalis*, récemment découverte dans le voisinage de Tunis, et dont Sidi-Mohamed, fils de Mustapha-el-Khasnadar, et neveu de l'ancien bey Achmet, a adressé l'estampage à l'Académie des inscriptions. M. Léon Renier, en la communiquant à cette compagnie, à la séance du 23 février 1866, en a donné la lecture et l'explication, avec la merveilleuse clarté et le savoir pénétrant qu'on lui connaît¹. Nous demandons cependant la permission d'en reproduire le texte ici :

FL. ANTIGONA	D. M. S	VITALIS. AVG. N.
		TABELLARIVS
VIVIT· ET· CONVIVATVR		VIVIT ET CONVIVAT

DVM· SVM VITALIS ET VIVO EGO· FECI· SEPVL CRHVM (*sic*).
 ADQVE MEOS VERSVS DVM TRANSSEO PERLEGO ET· IPSE· (*sic*).
 DIPLOMA· CIRCAVI TOTAM REGIONE. PEDESTREM· (*sic*).
 ET CANIBVS PRENDI LEPORES ET DENI QVE VVLPIS·
 POSTEA POTIONIS CALICES PERDVXI· LIBENTER·
 MVLTA IVVENTVTIS FECI QVIA SVM MORITVRVS·
 QVISQVE SAPIV IVVENIS· VIVO TIBI· PONE SEPVL CRHVM (*sic*)·

M. L. Renier a fait sur les sept lignes ou vers qu'on vient de lire toutes les observations qu'ils peuvent suggérer; nous nous arrêterons seulement aux mots *Vitalis*, *Aug(usti)* *n(ostr)*ⁱ *tabellarius*, qui nous paraissent désigner « un esclave de l'Em-

sitées à la bonne époque, révèle, en outre, sa basse origine (du iv^e siècle) aussi bien par la forme des lettres que par l'existence du service des *primipilares*, devenus des espèces de sous-intendants chargés de fournir le blé aux troupes.

¹ *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1866, nouv. série, t. II, p. 47-51.

pereur qui est courrier, » et non « un courrier de l'Empereur qui est esclave. » La nuance a quelque importance ici. Le monument a été trouvé près de Carthage, et il semble que ce *Vitalis* ait exercé son métier ou rempli son service de *tabellarius* en Afrique. D'où il résulte qu'il n'aurait pas été du nombre de ces courriers dont le bureau était aux portes du palais impérial, à Rome. On peut concevoir, en effet, que l'Empereur ait eu, dans les provinces, des esclaves pourvus d'un emploi dans la poste officielle et qui étaient destinés à voyager toujours dans le même pays, les courriers de tout l'Empire étant défrayés par le fisc. Mais l'intérêt principal de cette inscription est dans le troisième vers :

Diploma circavi totam regione pedestrem.

que M. Renier traduit : « J'ai parcouru, en portant des diplômes, toutes les contrées où l'on peut aller à pied. » M. Wilmanns¹ affirme qu'on lit sur la pierre *DIPIOMA · CIRCAVI ·* et il lit en un seul mot, en rectifiant le texte : *diplomacircavi*, lecture que nous croyons préférable à celle qui, par la division de ce texte en deux mots, oblige à sous-entendre, comme le propose M. Renier, *ferens* avant *diploma*. En tout cas, nous croyons, d'après les analogies et les observations exposées plus haut, que *diploma circavi*, qu'on en fasse deux mots ou un seul, ne saurait signifier que Vitalis « portait des diplômes ; » mais bien qu'il « voyageait muni d'un diplôme ; » ce qui lui aurait donné, d'après ce qui a été dit précédemment, le droit, en certaines occasions, de requérir la *vehiculatio* ; ce serait, en tout cas, une expression équivalente à celle de *tabellarius diplomarius* de l'inscription de Naples. Mais, d'autre part, la fin du même vers, *totam regione pedestrem*², semble faire entendre que Vitalis voyageait toujours à pied : il faudrait croire, en ce cas, que le diplôme avait une autre utilité, et que, pour les *tabellarii* coureurs à pied qui en étaient porteurs, elle leur donnait le caractère officiel qui permettait de leur confier les dépêches, les faisait recon-

¹ *Exempla inscr. lat.*, n° 589.

² M. Renier a parfaitement établi, à l'aide d'exemples, que la suppression de *m* dans *regione*, pour *regionem*, était tolérée dans la poésie facile de cette époque.

naître et respecter partout, et leur communiquait peut-être aussi certains avantages matériels, ce qui n'aurait pas exclu, bien entendu, le droit exceptionnel à la *vehiculatio* pour les messages urgents. C'est dans ce sens que M. Mommsen l'entend : le *diploma*, dit ce savant, « étant une lettre ouverte adressée aux employés de la poste qui se trouvent sur le parcours, pour attester le droit du porteur à employer la poste impériale et pour déterminer les limites de ce droit : ce serait une espèce de *firman* de voyage¹. »

Le *Successus* qui figure dans une autre inscription de Naples² était un esclave des deux empereurs alors régnants, ayant l'emploi de *tabellarius*.

Si les textes nous ont fait connaître des *tabellarii* affranchis ou anciens soldats prétoriens, il faut avouer que les inscriptions, ainsi que l'a remarqué M. Mommsen, nous les présentent presque toujours comme des esclaves. Seulement le savant épigraphiste de Berlin, en généralisant son observation, a perdu de vue les passages des auteurs que nous avons rapportés plus haut.

Nous trouvons dans le célèbre calendrier d'Antium, fait à l'usage d'un collège d'esclaves ou d'affranchis, un certain *Princeps*, qui était *tabellarius*³; ce nom propre, employé seul, sans prénom et sans *cognomen*, se rapporte évidemment à un esclave. *Festus*, *tabellarius ex officio annonae*, « courrier du ser-

¹ *Hermes*, 1866, p. 343.

² Mommsen, *I. R. N.* 6395 (*descripit*):

·D·M·
SVCESSVS·AVGVSTO·
RVM·TABELLARIVS·AN^N
·XXXV·
PEDISECVS ·Θ· INIE BITE
SVAE·

M. Mommsen lit : *defunctus in die vitae suae* (?). Le mot *pedisecus*, pour *pedisequus*, signifie « valet de pied » et doit être rapproché de l'expression qui figure au n° 6335 d'Orelli-Henzen = 1356 de Wilmauns, dans lequel nous voyons un certain *Eutyches* CAES·N̄ S̄ (*Caesaris nostri servus*) ·PEDISEQVS | STATIONI·CASSTRESE.

³ Orelli-Henzen, 6445.

vice de l'annone, » est aussi un esclave de l'Empereur¹. Il en est de même pour cet esclave de Domitien, le *tabellarius Placidus*, qui élève un monument à sa femme, laquelle était une affranchie de la famille *Turia Saturnina* ².

Mais, de même que nous avons vu *Adventus* ³ passer de l'emploi militaire de *speculator* à celui de *tabellarius*, de même voyons-nous la fonction, sans doute plus relevée, de *tabellarius castrensis*, « courrier des dépêches militaires, » remplie, non plus par un esclave, mais par un affranchi de l'empereur Claude⁴.

¹ Fabretti, *Inscr. ant.*, p. 497, n. 2; cf. Wilmanns, n. 1364 :

D M
FLAVIAE
COMINIAE .
VIX · ANN · XVIII · M · VI · D · XX
FESTVS · CAES · N
TABELLARIVS
EX · OFFICIO
ANNOAES
CONIVGI

Le mot *conjux* n'exclut nullement la condition servile du mari.

² Orelli-Henzen, 6358 (*Romae*) :

DIS MANIBVS
TVRIAE · SATVRNINAE
SORANAE
LIBERTAE FECIT
PLACIDVS
IMP · DOMITIANI · AVG
TABELLARIVS
CONIVGI · OPTIMAE
ET · PIENTISSIMAE

³ Voy. plus haut, p. 71, note 1.

⁴ Orelli, 3249; Mommsen, *I. R. N.*; Wilmanns, 1357 (*Velitrae*) :

TI · CLAVDIVS
AVG · LIB
PHILARGYRVS · TABELLAR
CASTRENSIS · SIBI · ET
DOMITAE · PHILARGYRIDI (*sic*)
ET · TI · CLAVDIO · IANVARIO
FILIS · SVIS · ET
CLAVDIAE · PITHVSAE · LIB · SVAE
ET · SVIS
POSTERISQVE · EORVM.

Ces courriers des camps devaient tenir un rang supérieur à celui des *tabellarii* civils, et une position intermédiaire entre ces derniers et les *praepositi tabellariorum*, chefs du bureau ou de la station des courriers ordinaires. Nous voyons, en effet, un de ces « préposés » porter, au temps de Commode, le nom de *M. Ulpus Maximus*, ce qui indique que, s'il y avait eu affranchissement, il remontait au temps de Trajan¹. C'est un simple affranchi, *M. Aurelius Alexander*, que nous trouvons pourvu du même emploi de *praepositus tabellariorum* pour le service spécial des dépêches de la *vigesima hereditatium*, c'est-à-dire de l'enregistrement et de la perception de l'impôt du vingtième sur les héritages². La teneur de l'inscription qui

¹ Orelli, 1918 (*Florentiae*). C'est un autel à *Mithra* :

SOLI · INVICTO · MITRE
M · VLP · MAXIMVS · PRAE
POSITVS · TABELLARI
ORVM · ARAM · CVM
SVIS · ORNAMENTIS
ET · BELA · DOMINI · INSIGNIA · HABENTES
N · IIII
VT · VOVERAT · D · D

Bela sont des têtes de bélier sculptées; *dominus*, c'est *Mithra*, le bélier lui étant consacré; *habentes* est pour *habentibus*: *Aram cum suis ornamentis*, et *bela*, *domini Mithrae insignia habentibus*, *numero quattuor*, *ut voverat dono dedit*, ou plutôt *dedicavit*, et la dédicace fait suite :

ARA · POSITA · ASSTANTE · SACERDOTE · SEX (sic)
CRVSINA · SECVNDO · VT · VOVERANT · MAXIMVS
ET · MAXIMINVS · FILI · — IMP · COMMODO · AVG ·
PIO · FELICE · IIII · ET · VICTORINO · II · COS (183).

C'est donc le père, *M. Ulpus Maximus*, le *praepositus tabellariorum*, qui éleva l'autel à *Mithra*, pour acquitter le vœu de ses deux fils, et la dédicace en fut faite, en 183, avec l'assistance du prêtre Sext. Crusina Secundus.

² Orelli-Henzen, n. 6568 (greniers du Vatican) :

D M
M · AVR · AVG · LIB · ALEXANDER
P · P · TABELL · ST · XX · HER · FEC · DONA
TO · FILIO · DVLCISSIMO · ET · SIBI
ET · SVIS · ET · CLAVDIAE · MACA
RIAE · CONIVGI · SANCTISSIMAE
ET · LIBERT · LIBERT · POSTER · EORVM

La troisième ligne doit se lire : *p(rae)p(ositus) tabell(ariorum) s(at)ionis vigesima hereditatium*, etc.

nous fait connaître ce personnage et son emploi ne permet pas de douter qu'il y eût des *tabellarii* spéciaux pour le service de la *vigesima hereditatium*; et que, sans avoir des bureaux particuliers, ils fussent attachés au bureau ou *statio* de la perception de cet impôt. Il devait en être de même des autres services des contributions, comme la douane ou *quadragesima Galliarum, Asiae*, etc.; comme l'impôt sur les affranchissements, *vigesima libertatis*, etc. Mais quand les impôts étaient affermés, il est évident que les *tabellarii* devenaient, comme sous la République, les *tabellarii publicanorum*, des courriers au service des *conductores* ou fermiers, c'est-à-dire au service d'une entreprise privée, qui avait, il est vrai, traité avec le fisc impérial, mais qui n'en devait pas moins avoir à sa charge les frais de sa correspondance et de ses courriers.

Nous rencontrons enfin un grade au moins égal à celui du *praepositus tabellariorum*, sinon plus élevé : c'est celui de « l'*optio* (adjudant) des *tabellarii* du bureau des redevances du Patrimoine, » c'est-à-dire de cette partie du domaine que l'Empereur tenait de sa famille et qu'il possédait avant son avènement à l'empire¹. Cet emploi est confié à un affranchi de la famille *Aurelia*, et le monument, jusqu'à ce jour unique, qui nous le fait connaître, nous révèle l'existence de *tabellarii* spéciaux

¹ Orelli-Henzen, 6359; cf. Wilmanns, 1353 (trouvée sur la *via Appia*); cf. *Annali dell' Instit.*, 1852, p. 311 :

HOC CEPOTAPHIVM AV-
INACHI AVG LIB OPTIO
TABELL · ARIORVM CTA (sic)
PATRIMON · E AVRELIAE
MACARIAN · ETIC · ET
AVRELIAE · RODOGYNE
ET LIB · B · LIBERTABV
QVAE · POCTERICQ (sic)
EORVM ·

On rencontre, dans cette inscription, des *s* figurés par le C lunaire des Grecs; les points séparatifs y sont mal placés; elle doit se lire : *Hoc cepotaphium Au[r(elii)] Inachi, Aug(usti). lib(erti), optio[n(is)] tabell(ario-rum) sta[t(ionis)] Patrimon(ii), et Aureliae Macarianetis, et Aureliae Rodo-gyne(tis), et libertis libertabu[s]qu[e], posterisq[ue] eorum.* — *Cepotaphium* n'est pas synonyme de *cenotaphium* : il désigne, non une sépulture vide, c'est-à-dire un «cénotaphe», mais un tombeau entouré d'un jardin.

pour le service des domaines de l'Empereur et attachés, comme ceux de la *vigesima*, au bureau particulier de la perception et de l'administration du patrimoine personnel du prince.

En résumant l'ensemble des données fournies par les textes et les documents épigraphiques sous l'Empire, depuis Auguste jusqu'à Dioclétien, — car telle est la limite chronologique que nous avons voulu assigner à cette étude¹, — nous dirons pour conclure : 1° que le service des *tabellarii*, courriers porteurs de dépêches, reçut, de l'organisation des postes impériales sous Auguste, une réglementation fixe qu'il n'avait pas auparavant; 2° qu'ils avaient des *stationes* ou bureaux, véritables relais sur toutes les routes militaires; 3° qu'ils n'étaient établis que pour les dépêches officielles, et que les frais nécessités par un pareil service étaient supportés par le fisc; 4° que ce n'était que par suite d'une tolérance exceptionnelle qu'ils pouvaient se charger de dépêches privées; 5° que les *tabellarii* de l'Empereur ou de l'État se distinguaient en diverses catégories, selon les différents départements administratifs : domaine, enregistrement, annone, etc., ce qui n'empêchait nullement les entreprises des fermes de l'impôt, ni même les simples particuliers, d'entretenir des courriers à leurs frais; 6° que des courriers exceptionnels, militaires ou civils, ingénus, affranchis ou esclaves, pouvaient être envoyés, chargés de messages extraordinaires et urgents, et qu'ils jouissaient des mêmes prérogatives que les *tabellarii* de profession, en vertu d'un *diploma* qui leur était délivré à titre provisoire et pour une durée limitée; 7° que les *tabellarii* impériaux furent pourvus de ce *diploma*, mais à titre permanent, et que le *diploma* leur donnait le droit de requérir la *vehiculatio* et les *jumenta* dans les relais de la poste aux chevaux, pour activer les transports de certains messages urgents; 8° que ces *diplomata* devinrent, par la suite,

¹ Pour l'époque suivante, on peut consulter le mémoire de M. Naudet sur les *Postes romaines*, mémoire auquel nous avons eu déjà l'occasion de renvoyer souvent, non que l'on y trouve des renseignements spéciaux sur les *tabellarii*, l'auteur s'étant occupé, dans le cadre plus large qu'il avait choisi, de l'ensemble du service de la poste; mais les esprits curieux estimeront sans doute que ces deux questions, dont l'une est embrassée par l'autre, peuvent être considérées comme inséparables.

un signe de reconnaissance et comme la marque distinctive de l'emploi des *tabellarii* de l'Empereur, soit qu'ils fissent usage de la *vehiculatio*, soit qu'ils fissent leur service à pied; si bien que le terme *diplomarii* leur fut appliqué comme complément de celui de *tabellarii*; 9° que les *tabellarii* de la poste impériale étaient, d'ordinaire, des esclaves de l'Empereur, sauf toutefois les *tabellarii castrenses*, porteurs de dépêches militaires, qui appartenaient d'ordinaire à la classe des affranchis ou même à celle des ingénus, étant souvent des soldats ou d'anciens soldats; 10° que les *praepositi tabellariorum*, ou chefs des bureaux de courriers, étaient naturellement d'un ordre plus élevé que les simples courriers, et qu'ils étaient pris, en conséquence, dans la classe des *liberti* ou des *libertini*, ainsi que les *optiones* ou adjudants des courriers.

LA LÉGENDE D'ALEXANDRE

CHEZ LES PARSES,

PAR JAMES DARMESTETER.

I

Il y a deux Alexandre, celui de l'histoire et celui de la légende. Celui-ci est le seul qu'ait connu l'Europe du moyen âge, et le seul que l'Orient ait jamais connu. De son vivant déjà, la légende avait commencé : elle s'était formée, au fur et à mesure de ses courses et de ses conquêtes, dans l'imagination ébranlée de ses soldats. Alexandre avait voulu être dieu, il l'était : non, il est vrai, comme il l'avait rêvé, fils de Jupiter Hammon, conçu des embrassements du serpent mythique ; homme par sa naissance, homme par sa mort, mais au-dessus de l'homme par sa vie.

Souvenirs historiques, agrandis et déformés, fables et contes flottant dans l'imagination orientale et recueillis au passage par l'imagination grecque, qui les fixait sur le nom de son héros, tous ces éléments vinrent se combiner dans le Pseudo-Callisthène, sous la main des rhéteurs d'Alexandrie. Ces contes, traduits, abrégés, paraphrasés en vingt langues, allèrent, durant des siècles, émerveiller les peuples d'Europe et d'Asie, d'Écosse en Arménie, d'Espagne en Syrie, du manoir féodal du baron français à la tente du nomade arabe.

Héros populaire en Europe et en Orient, Alexandre fut et il est, en Perse, un héros national. L'orgueil iranien refusa de voir un conquérant dans son vainqueur et fit couler dans ses veines le sang royal des Kéanides. Le Pseudo-Callisthène avait montré la voie : rédigé en Égypte, dans la cité d'Alexandre, il avait fait du héros macédonien l'héritier des souverains d'Égypte, le fils du roi magicien Nectanebus. Alexandre devint, en Perse, le fils de Dârâb, roi des rois. Dârâb, vainqueur

du roi de Roum, Filiqos, lui avait imposé tribut et reçu sa fille en mariage; il la renvoya le lendemain de ses noces, mais elle était enceinte, et mit au jour un fils, qui fut élevé comme fils de Filiqos jusqu'au moment où il fut en âge de revendiquer ses droits d'héritier contre un frère puîné, né d'une autre femme, Dârâ (le Darius de l'histoire). La victoire d'Iskander n'est donc point l'écrasement d'Iran par Roum, c'est le passage d'Iran d'un maître légitime à un autre non moins légitime: ce n'est point un Roumi qui usurpe le trône de Djemshid, c'est un Kéanide qui succède à un Kéanide:

- « Hier au soir, dit l'Iskander de Firdousi, quand il rencontre Dârâ mourant, hier au soir quand des vieillards m'ont appris la chose, mon cœur s'est gonflé de sang et mes lèvres de plaintes. Nous sommes d'une même branche, d'une même souche, nés dans la même pourpre: pourquoi par ambition
- détruire notre race¹? » Une bénédiction s'élève de la terre d'Iran quand il monte sur le trône, car ses paroles sont toutes de justice: il la fait régner sur toute la face de l'univers, et le désert se peuple et se féconde.

Les chroniqueurs lui donnent le second rang entre les grands hommes de la Perse, entre « les dix héros qu'on célèbre comme les phénix de leurs siècles, et comme des hommes incomparables. » Fils de Dârâb, fils de Bahman, c'était « un grand roi, sage et savant, possédant la science des vertus des simples. Il avait été disciple d'Aristote, qu'il fit son conseiller d'État, de qui il tint les principes, et à qui il fit écrire l'histoire naturelle dans toutes ses parties. Il se rendit maître de la Grèce, de la Chine, de la Tartarie et des Indes². »

Cette tradition nationale n'est pourtant pas spontanée. M. Spiegel a montré que la légende d'Alexandre, telle qu'elle paraît en Perse, est d'origine étrangère et n'a rien de commun avec l'épopée purement iranienne³. Il suffit de lire le

• ¹ *Livre des Rois*, éd. Mohl, V, p. 88, v. 342.

• ² Chardin, *Voyages*, d'après une chronique inédite (éd. Lenglet, VIII, 216).

• ³ Nous n'avons pu nous procurer le premier ouvrage de M. Spiegel sur la légende d'Alexandre (Leipzig, 1851); mais il a repris le sujet dans ses *Antiquités iraniennes*, II, 582 (Leipzig, 1873); c'est à ce dernier ouvrage que nous renvoyons.

récit de Firdousi, en faisant abstraction des épisodes musulmans, pour y reconnaître un écho fidèle du Pseudo-Callisthène. On a d'ailleurs le témoignage direct de la plus estimée des chroniques persanes, le *Modjmil-ut-Tewarikh*. « Les philosophes grecs ont beaucoup de traditions sur la sagesse, les discours et le tombeau d'Alexandre; elles ont été traduites en arabe, et Firdousi en a mis une partie en vers ¹. » Donc dans cette partie de son œuvre, Firdousi ne suit pas ses sources ordinaires, les ballades populaires, les contes des Dih-kans, les récits du *Livre des Souverains* : ce ne sont pas des voix iraniennes dont ils nous fait entendre, comme dans le reste de son livre, le lointain écho.

Cependant, tout en reconnaissant que la légende persane, sous sa forme classique, est étrangère et non nationale, peut-être faut-il admettre qu'à tout le moins le nom du héros s'était maintenu vivant dans la pensée populaire, de sorte que le jour où les récits grecs s'introduisirent en Iran, ils éveillaient des souvenirs lointains, mais puissants : la Perse aurait-elle pu reconnaître en lui un héros national, si elle l'avait oublié tout entier et avait dû apprendre son histoire à une source étrangère? Une croyance nationale ne s'importe pas du dehors et doit avoir germé dans le sol même où elle croît; n'est-ce pas parce que la Perse se rappelait Alexandre, parce qu'elle l'avait admiré et aimé, qu'elle accueillit avec tant d'enthousiasme les récits du dehors qui parlaient de sa gloire? N'est-ce pas parce qu'elle n'avait jamais séparé son nom de sa propre histoire qu'elle put les rattacher si étroitement l'un à l'autre dans la suite? Cette continuité de la légende, ou du moins du souvenir, il est impossible de l'établir directement, il est impossible de prouver que le nom d'Alexandre était resté un nom populaire en Perse à travers les douze siècles de révolutions politiques et religieuses qui séparent sa mort de l'instant où la légende s'offre à nous pour la première fois et déjà formée de toutes pièces. Mais il est une branche de la famille iranienne, depuis longtemps séparée de la famille, qui a conservé un souvenir direct, semble-t-il, du conquérant : ce sont les Guèbres ou Parsis, c'est-à-dire les derniers représentants de la religion

¹ J. Mohl, *Livre des Rois*, préface, XLIX, n.

- qui régnait en Perse quand parut Alexandre. Ce souvenir rappelle bien peu celui qu'il a laissé en Iran : le héros admiré là-bas est à Bombay un tyran exécré et maudit. Mais cette différence même semble un indice que nous avons là une source indépendante, et il importe de la remonter aussi loin qu'il sera possible.

II

- « Je n'ai rien trouvé de plus sensé dans les enseignements des Guèbres, écrit Chardin, que le mal qu'ils disent d'Alexandre le Grand. Au lieu de l'admirer et de révéler son nom, comme font tant d'autres peuples, ils le méprisent, le détestent et le maudissent, le regardant comme un pirate, comme un brigand, comme un homme sans justice et sans cervelle, né pour troubler l'ordre du monde et détruire une partie du genre humain. Ils se disent à l'oreille la même chose de Mahammed, et ils les mettent tous deux à la tête des méchants princes : l'un pour avoir été lui-même l'instrument de tant de malheurs, comme sont l'incendie, le meurtre, le viol et le sacrilège; l'autre pour avoir été la cause, l'occasion. Ils connaissent assez que leur perte vient de ces deux usurpateurs, Alexandre et Mahammed; en quoi ils ne se trompent pas¹. »

- Le Père Gabriel de Chinon, qui avait visité les Guèbres de Perse une vingtaine d'années avant Chardin², nous fait connaître les raisons de leur haine. Zoroastre avait rapporté du Ciel « sept livres de Loi que Dieu envoyait à ces peuples, pour être dirigés dans le chemin du salut; sept autres, qui contenaient l'explication de tous les songes qu'on pouvait avoir, et sept autres où étaient écrits tous les secrets de la médecine et tous les moyens possibles pour se conserver longtemps en parfaite santé. Ils disent que, quand Alexandre le Grand soumit leur pays, après leur avoir fait une cruelle guerre, il envoya les quatorze livres qui traitaient de la médecine et de l'explication des songes en Macédoine, comme une rareté qui surpassait toutes celles de la nature, et, voyant qu'il ne comprenait rien

¹ Chardin, VIII, 378.

² Vers 1650.

de ce qui était écrit dans les sept autres, où était écrite toute leur loi, et que même ils étaient écrits en une langue qui n'était entendue que des Anges, il les fit brûler. Après sa mort, qui fut une juste punition de sa témérité et de sa malice, leurs docteurs, qui s'étaient sauvés du carnage et avaient fui sur les montagnes pour conserver leur vie et leur religion, se rassemblèrent, et, voyant qu'ils n'avaient plus de livre, en écrivirent un de ce qui leur était resté en mémoire de ceux qu'ils avaient lu tant de fois¹. »

Les témoignages écrits venant des Parsis mêmes confirment les renseignements du Père de Chinon. « Des vingt et un Nosks de l'Avesta, disent les Rivaets, Iskander le Roumi fit traduire en roumi tout ce qui traitait d'astrologie et de médecine et fit brûler le reste de l'Avesta (puisse l'âme d'Iskander en brûler dans l'enfer!), et quand il eut péri, les destours s'étant assemblés en conseil réunirent tout ce qu'ils avaient retenu de mémoire; ils écrivirent ainsi le texte complet du Yasht (Yaçna), du Vispered, du Vendidad, du Fravashi Yasht, du petit Avesta, du Daroun, de l'Afrinagân, du Chidab-i-Vadjarkard et du Bundelesh. Ils n'écrivirent pas tout, parce qu'ils ne se rappelaient pas tout². » La conquête d'Alexandre fut suivie, suivant le Kissah-i-Sandjân³, d'une longue décadence religieuse, à laquelle mit fin la dynastie nouvelle fondée par Ardeshtir le Sassanide : « Sikander brûla les livres de la révélation; pendant trois cents ans la religion fut bas, et durant tout ce temps les fidèles furent opprimés. Après cela, durant de longues années, la vraie foi trouva protection : quand le roi Ardeshtir eut pris le sceptre, la vraie foi se trouva rétablie et son excellence reconnue à travers l'univers. » Ces textes sont récents; le dernier est de la fin du xvi^e siècle, et cette tradi-

¹ *Relations nouvelles du Levant*, Lyon, 1671, p. 436, sqq. Le passage a été presque littéralement copié par les rédacteurs des voyages de Tavernier; seulement ils font périr Alexandre « d'une horrible maladie. »

² Anquetil, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXXVIII, 216; Spiegel, *Journal de la Société germanique orientale*, IX, 174.

³ Récit en vers de l'émigration des Guèbres; il en existe une traduction par M. Eastwick, dans le premier volume du *Journal of the Royal Asiatic Society (Bombay branch)*, 1844, p. 172.

tion est en telle contradiction avec tout ce que l'on sait de la politique d'Alexandre, que l'on a été quelquefois tenté de voir là une confusion établie entre la conquête d'Alexandre et la conquête arabe : ce sont les méfaits des successeurs d'Omar qui auraient été reportés au conquérant macédonien.

Rien en effet ne fut jamais plus étranger au paganisme ancien que l'intolérance à l'égard des autres religions. Le fanatisme est le privilège des religions morales, qui, s'étant fait un idéal élevé, et exclusif comme tout idéal, poursuivent tout ce qui s'en écarte d'une haine qui ne peut pardonner sans apostasie. Le paganisme, avec son large Panthéon ouvert à tout venant, vénérât les religions étrangères où il retrouvait ses dieux, et en découvrait d'autres encore qu'il avait soupçonnés sans les connaître : il savait bien que ses théologiens et ses aèdes n'avaient point épuisé tout le domaine du divin, et il prêtait une oreille curieuse à toutes les voix, si étranges qu'elles fussent, qui venaient lui parler du monde d'en haut. C'est surtout à l'époque d'Alexandre que commence à se faire sentir cette soif du divin étranger, et nul moins que lui n'était porté, par instinct comme par politique, à se faire le champion des dieux de la Grèce contre les dieux du dehors : Égyptien en Égypte, serviteur du Très-Haut à Jérusalem, il devait être serviteur d'Ormazd en Perse. Au passage de l'Euphrate, il sacrifie au Soleil, à la Lune et à la Terre; en Hyrcanie, il sacrifie aux dieux du pays suivant les rites nationaux; au-dessus des provinces conquises, il met des Perses de naissance, par suite des adorateurs d'Ormazd, ou bien des Grecs persisés, comme ce Peukastès, qui avait oublié les mœurs grecques pour celles de la Perse. Les satrapes grecs qui ont insulté la religion de leurs sujets ou les ont opprimés sont mis à mort¹. Tous les historiens grecs s'accordent à nous montrer Alexandre préoccupé d'entrer dans les préjugés de ses nouveaux sujets et non de les choquer et de les combattre : il savait qu'il avait plus à gagner à les flatter qu'à les détruire, et que, pour recevoir les adorations comme roi des rois, il n'avait qu'à faire appel à une religion qui faisait du roi un dieu terrestre et de la gloire royale un rayon de la gloire cé-

¹ Rhode, *Die heilige Sage des Zendvolkes*, 1820, p. 20.

leste. Ses soldats auraient moins murmuré s'il avait per-
 sécuté, et leurs plaintes, comme le dévouement des Perses,
 prouvent qu'il ne fut point ce que les Parses prétendent.
 Ainsi en jugeait Firdousi : Dârâ mourant donne en mariage à
 Alexandre sa fille Roshanek (Roxane), avec l'espoir qu'elle lui
 donnera un fils glorieux, « qui fera revivre le nom d'Isfendiar,
 qui allumera le feu de Zoroastre, qui prendra en main le
 Zend et l'Avesta, qui observera les sorts et le feu du Sedeh,
 qui honorera le nouvel an et le temple du feu, et Ormazd,
 et la Lune, et le Soleil, et Mithra ; qui de l'eau de la sa-
 gesse lavera son âme et sa face, fera fleurir la coutume de
 Lohrasp, et fera régner la loi de Gushtasp. » Iskander promet
 d'accomplir les volontés du mourant¹. Étant donnée la fidélité
 ordinaire de Firdousi aux idées et aux passions de la Perse
 ancienne, son attachement profond aux souvenirs de la vieille
 religion, sa sympathie mal dissimulée pour les Guèbres, il
 semble étrange qu'il ait accepté de faire d'Alexandre un pro-
 tecteur de la religion de Zoroastre, si les Guèbres de son
 temps voyaient en lui un ennemi de leur foi. Mais si étrange
 que soit le fait, il n'en est pas moins certain, et peut-être
 faut-il voir dans l'insistance même de Firdousi une protesta-
 tion indirecte contre le rôle prêté à Alexandre par les Parses
 de son temps et par la généralité des historiens. Car la tradi-
 tion citée plus haut, si elle est très-récente sous sa forme pré-
 sente, est infiniment plus ancienne que les textes produits, et
 les plus anciens historiens musulmans, antérieurs à Firdousi,
 prêtent à Alexandre absolument le même rôle que les Parsis.
 Hamzah d'Ispahan, qui écrit vers 961, un demi-siècle avant
 Firdousi, raconte que Dârâ ayant été tué par un de ses gardes,
 Alexandre s'empara du pouvoir et versa à flots le sang des
 grands et des nobles. Il tenait captifs et enchaînés 7,000 des
 plus nobles de la Perse, et chaque jour il en faisait périr
 vingt et un. A la prise de Babylone (*sic*), enviant la science
 des vaincus, il fit brûler tous ceux de leurs livres qu'il put
 saisir, et mettre à mort les mobeds, les herbeds, les savants
 et les sages². Masoudi, qui écrit vers 943, sait aussi qu'A-

¹ *Schah-Nameh*, V, p. 90.

² Éd. Gottwaldt, p. 5, 28, 29, 31 du texte, p. 15, 41, 45 de la traduction.

Alexandre a fait brûler une partie de l'Avesta et massacrer les nobles¹. Ainsi les documents historiques les plus anciens de la Perse musulmane s'accordent avec la légende persie; pour eux, comme pour elle, Alexandre est le destructeur et le persécuteur de la religion de Zoroastre.

Ces documents, il est vrai, ne remontent pas au delà de l'invasion arabe : le plus ancien d'entre eux lui est encore postérieur de trois siècles ; mais Hamzah et Masoudi travaillent ici sur des documents guèbres ou remontant à la période sassanide, de sorte que leur témoignage doit reproduire une croyance qui existait déjà dans cette période. Or, il existe un livre persi qui très-probablement remonte au temps de la splendeur sassanide², et pour qui Alexandre est déjà un être infernal comme il l'est pour les Parses modernes, le *Minokhired* : le créateur du mal, Ahriman, voulait donner l'immortalité à ses trois créatures les plus funestes, Zohak, Afrasyâb et Alexandre ; Ormazd s'y opposa, pour le bien de l'univers³. Un livre pehlvi, de date incertaine, mais qui semble avoir appartenu également à la période sassanide, l'*Ardâ-Virâf*, décrit plus au long les ravages d'Alexandre. « Jadis le saint Zoroastre reçut la loi et la répandit dans le monde ; trois cents ans durant, la loi fut pure et les hommes croyants. Mais alors, le maudit Ahriman, le Mauvais, pour détourner les hommes de la foi, suscita le maudit Alaksagdar le Roumi, qui habitait en Égypte et qui vint porter en Iran la violence, la guerre, le massacre. Il tua les princes de l'Iran, détruisit la capitale et le royaume, en fit un désert. Or, les livres sacrés, l'*Avesta* et le *Zend*, qui étaient écrits sur parchemin en encre d'or, étaient déposés dans les archives de Istakhar ; et le malfaisant, le sinistre, l'impie, le démon y fit venir le funeste Alaksagdar le Roumi, qui habitait l'Égypte, et il y mit le feu. Et il tua les destours, les juges, les herbeds, les mobeds, les docteurs et les sages de l'Iran, et il sema la haine et la discorde parmi les grands et les chefs de l'Iran, et, anéanti, se précipita dans l'enfer⁴. »

La légende persie peut donc se suivre jusqu'au cœur de la

¹ Éd. Barbier de Maynard, II, p. 125 ssq.

² Voir la préface de M. West à son édition du *Minokhired*, p. 19.

³ Ch. VIII, 29.

⁴ Éd. de Haug-West, ch. I.

période sassanide. D'autre part, si l'on considère que dans tous les documents historiques de la Perse, quels qu'ils soient d'origine, le caractère essentiel et dominant de la restauration sassanide est d'avoir été une restauration nationale et religieuse, il est probable que ce n'est pas après coup et à distance que les chroniqueurs et les Parses firent d'Ardeshr, fils de Sassan, le réparateur des désastres et des iniquités d'Alexandre, mais que, dans la réalité des faits, les choses s'étaient passées de cette façon, c'est-à-dire qu'il s'était présenté comme ayant la mission de réparer les calamités politiques et religieuses causées par le conquérant roumi, et que par suite Alexandre, aux yeux de la partie fervente de la nation, était *le maudit* déjà à l'époque où se fonda la dynastie nouvelle, c'est-à-dire cinq siècles après sa mort.

Anquetil a émis une hypothèse qui rattache directement cette légende à un incident célèbre de la conquête d'Alexandre, l'incendie de Persépolis : « Comme Persépolis, ou le palais des rois de Perse, devait renfermer beaucoup de prêtres et de savants, des livres de tout espèce, et surtout ceux de Zoroastre, peut-être le fait rapporté dans le Rivaet du destour Barzou n'est-il que cet incendie que les docteurs parsis, pressés sur la perte de plusieurs des anciens documents de leur religion, auront amplifié, pour couvrir la négligence qu'on pouvait leur reprocher ¹. »

Le début de l'*Ardâ-Virâf* confirme l'hypothèse : Alexandre incendie la citadelle d'Istakhar, où se trouvait déposée toute la littérature sacrée. Or, Istakhar est précisément le nom persan de Persépolis. D'autre part, les Parses parlent souvent d'un château édifié par Djemshid, et où il avait construit sept ouvrages merveilleux qui subsistèrent « jusqu'au moment où le maudit Iskander détruisit le palais ²; » or, les ruines de Persépolis sont et ont été de tout temps pour les Perses les débris

¹ *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, XXXVIII, 217.

² Comparer les mots de Hamzah : « Quant à ces contes des historiens qu'Alexandre aurait fondé en Iran douze villes auxquelles il donna son nom (suit l'énumération), ils sont absurdes, car Alexandre était un destructeur, non un constructeur. » (Page 41 du texte, 21 de la traduction.) Hamzah parle dans la même page d'un pont merveilleux jeté sur le Tigre par Djemshid et détruit par Alexandre.

d'un palais construit par Djemshid, et le paysan montre au voyageur, parmi les ruines, son trône colossal. La destruction soudaine de ce palais merveilleux auquel se rattachaient tant de souvenirs historiques et mythiques dut produire une impression profonde sur l'imagination populaire, plus profonde que la chute même de la monarchie. Il est des monuments qui symbolisent tout un monde et où s'incruste l'âme d'un peuple, et il est telle pierre dont la chute retentit plus profondément dans les cœurs que le bruit des hommes qui meurent, des dynasties qui passent, des trônes qui croulent. Longtemps les prêtres de Zoroastre durent venir errer avec des pleurs et des cris de colère à travers ces voûtes désolées, qui avaient abrité tant de splendeurs, tant de souvenirs des dieux et des hommes, et où à présent rôdaient de nuit des yeux brillants de bêtes fauves¹. Mais la catastrophe de Persépolis n'aurait point suffi à transformer Alexandre en un persécuteur de la religion sainte, si la conquête n'avait été, en effet, le signal d'une décadence profonde du mazdéisme. Ce ne fut point l'œuvre d'une persécution, mais du simple rapprochement de la Grèce et de l'Orient. Les deux esprits, en se rencontrant, s'éclairèrent et s'obscurcirent l'un l'autre. L'Orient déborde sur la Grèce, et la Grèce sur l'Orient. Les idées et les rêves de l'Orient absorbés au passage par la Grèce vont fermenter dans cette grande cuve alexandrine où vont se déposer, plusieurs siècles durant, aux alentours du christianisme, tant de précipités étranges. Phénomène analogue en Orient. Euripide est applaudi à la cour sauvage des Parthes de Séleucie, et c'est au refrain d'un vers des *Bacchantes* qu'un acteur jette la tête de Crassus aux pieds de Huraodha l'Ashkanide². Athéné et Mithra se disputent le revers des monnaies des rois grecs de la Bactriane. Le mazdéisme ne périt pas; les Arsacides sont disciples de Zoroastre comme l'avaient été les Achéménides avant eux, comme le furent les Sassanides après eux; mais imprégnés d'hellénisme, leur dévotion fut, sans doute, plus

¹ They say the lion and the lizard keep
The courts where Jemshid gloried and drank deep.

(Tableau de M. Rivière à l'Exposition de l'Académie royale de Londres, 1878.)

² Plutarque, *Crassus*, xxxiii.

souvent nominale que réelle, et dut offrir des mélanges singuliers, et la puissance de l'aristocratie sacerdotale était tombée avec le trône des Achéménides.

Aux regrets qu'excitait chez les Mazdéens fidèles le sentiment de cette décadence religieuse, se joignait chez beaucoup le regret de l'unité nationale perdue. C'est surtout dans la province de Perse que régnaient ces sentiments; c'était elle qui pendant des siècles avait dominé l'Iran, et elle était à présent tombée au rang de province sujette; des princes de tribu étrangère régnaient, qui se donnaient comme héritiers de Djemshid et de Dârâb, mais qui n'avaient point dans leurs veines une goutte de sang kénide. Le grand coupable, c'était Alexandre, et à ce nom se rattachaient encore des souvenirs sanglants qui ne devaient pas contribuer à en rendre chère la mémoire aux habitants du Farsistan. Si le Macédonien avait fait souvent ostentation de générosité, ce n'était pas là, et les récits de massacres dont parlent les historiens persans et l'*Ardâ-Virâf* se trouvent confirmés par les aveux discrètement rapides de Plutarque : « La Perse est un pays très-âpre et d'accès difficile; elle était défendue par les plus nobles d'entre les Perses, Darius s'y étant réfugié... Il y eut là un grand carnage des prisonniers. Alexandre lui-même écrit qu'il ordonna le massacre, le croyant utile à ses intérêts ¹. » Ces mots de Plutarque prouvent que la page de l'*Ardâ-Virâf* est une page d'histoire.

Enfin, depuis que la Perse n'était plus à la tête de l'Iran, l'Iran était, ou paraissait aux yeux des Perses, plongé dans une irrémédiable anarchie. On racontait qu'Alexandre, au moment de mourir, craignant que l'Iran ne vînt venger ses injures sur Roum, avait voulu mettre à mort les fils des princes qu'il avait fait massacrer après sa victoire; le rusé Aristote, son premier ministre, l'avait fait changer d'avis : il valait mieux partager l'Iran entre eux; en lutte perpétuelle pour défendre leur héritage l'un contre l'autre, ils ne pourraient songer à la guerre de revanche. Alexandre suivit ce conseil; de là *les rois des tribus*, « Moulouk-ut-Tevâyif », et l'anarchie permanente ².

¹ *Alexandre*, xxxviii; cf. Diodore, XVII, 70.

² Firdousi, V, p. 247 ssq.; Hamzah, p. 29; Masoudi, *l. c.* 133. L'*Ardâ-Virâf* fait allusion à cette tradition : « Il sema la haine et la discorde parmi les grands et les chefs de l'Iran. »

Tels étaient les sentiments qui germaient dans la province qui avait été, durant des siècles, le cœur et la tête de l'Iran religieux et politique. L'esprit national s'y enflammait de l'esprit religieux, et en retour servait à l'entretenir; le dévot et le patriote conspiraient dans la même œuvre; le mobed savait qu'il ne reprendrait son ancienne influence que quand la Perse aurait repris l'hégémonie, et les unitaires sentaient que la religion serait dans leur main l'arme la plus puissante, et que c'était le seul lien capable d'établir l'unité. Ces idées trouvèrent leur représentant et leur champion dans la personne d'Ardeschir Babagan, de la famille des satrapes héréditaires de la Perse, qui leva l'étendard de la révolte contre son suzerain Arsacide et rétablit l'unité politique par la prédominance de la Perse et l'unité religieuse par celle du mazdéisme.

- • • Il suit de là que, s'il est *probable* que le passage d'Alexandre
- , avait laissé en Iran un souvenir heureux, capable à un mo-
- .. ment donné de produire ou de favoriser le développement
- d'une légende héroïque et nationale, il est *très-probable* qu'il
- avait laissé également, principalement en Perse, c'est-à-dire
- dans la partie vraiment nationale de l'Iran, un souvenir tout
- différent, pleinement justifié, d'exécration et de haine. Il s'était
- donc produit en Iran un double courant de sens contraire : le
- courant hellénique ou étranger et le courant national; les uns
- sont séduits par leur conquérant, par sa générosité, par la
- sympathie qu'il marque à leurs mœurs, par les nouveautés de
- la civilisation grecque; les autres, en Perse surtout, ne se rap-
- pellent que Persépolis brûlée, les massacres qui ont signalé
- l'entrée du conquérant dans leur province, la perte de leur
- hégémonie. Les premiers sont tout prêts à accepter la légende
- d'Alexandre telle qu'elle leur viendra des Grecs et telle que
- peut-être eux-mêmes avaient dans le temps contribué à la for-
- mer; les autres en créent une eux-mêmes avec leurs souvenirs
- et leurs ressentiments, ou, pour être plus exact, il n'y a pas
- ici à parler de légende, il n'y a que des souvenirs historiques,
- envenimés, mais fidèles en somme. Peut-être, si les documents
- historiques étaient plus nombreux, trouverait-on qu'au fond
- de cette divergence il y a une différence et une lutte de races,
- que la conquête d'Alexandre fut la délivrance pour les uns et
- l'écrasement pour les autres; les historiens persans attribuent

souvent la victoire d'Alexandre aux fautes de Dârâ, à sa tyrannie, à la désaffection du peuple¹; la division, en réalité, fut, non entre le peuple et son roi, mais entre le peuple dominant et les peuples dominés, entre le Perse conquérant et les satrapies soumises, et, pour employer les termes mêmes du premier Darius, entre « le peuple de Perse » et « les provinces, » le *Pârça kâra* et les *Dahyu*²; et c'est cette même cause qui explique à la fois et les succès étonnants des Grecs et la formation des deux légendes, et plus tard les succès non moins étonnants des Arabes et la chute sans retour de la religion nationale.

La légende anti-alexandrine était infiniment plus développée qu'il ne semblerait d'après les maigres renseignements des Parsis, et l'on en retrouve des débris là où l'on ne devrait guère s'attendre à en trouver, dans les récits mêmes des chroniqueurs et des poètes musulmans qui ont donné à Alexandre un caractère de sainteté qu'il n'avait pas dans la légende ancienne, et qui, l'identifiant avec le Dhu-l-qarnain du Coran, « le prophète aux deux cornes, » ont fait de lui un saint inspiré et le compagnon du prophète Élie. Rien d'odieux comme le rôle qu'il joue dans la Chronique de Tabari. Alexandre apprend que deux conseillers de Dârâ ont le projet de tuer leur maître; il leur fait promettre des trésors s'ils réussissent. Ils essayent de le tuer dans la bataille, mais ne trouvent pas l'occasion : Alexandre est blessé et demande la paix. Dârâ refuse sur l'avis de ses deux conseillers; la lutte recommence. Alexandre effrayé prend la fuite, mais pendant ce temps le poignard des assassins travaille pour lui, et le fuyard se trouve vainqueur. Alors il peut en sécurité, comme le César de Lucain, pleurer et venger son ennemi, et les Persans, touchés de cette générosité, l'acclament. Supposez un journal publié à Persépolis après la mort de Darius par un des dibirs du roi; cette version sceptique n'y aurait pas été déplacée. Le crime de Bessus venait trop à propos pour ne pas éveiller les soupçons contre celui qui en profitait, et nous avons là une version parallèle à la version officielle et classique des historiens et du Pseudo-Callisthène,

¹ Tabari, trad. Zotenberg, p. 514.

² *Inscription de Persépolis*, I.

et qui peut-être n'est pas moins ancienne. Elle était si autorisée qu'elle s'impose, malgré les protestations de sa conscience, à Nizami; son Iskander, un prophète, un serviteur du Très-Haut, descendant d'Abraham, a quelque scrupule à accepter l'offre des satrapes; mais, comme général, il ne croit pas avoir le droit de rejeter l'avantage que lui offre la fortune, et il en profite. Il est plus difficile de savoir si ce que Nizami raconte de la destruction des temples du feu remonte à une source ancienne: il a pu aussi bien lui prêter, comme prophète et bon musulman, le mérite de cette œuvre pie que répéter les plaintes des Guèbres.

III

Si la légende anti-alexandrine a pénétré la légende alexandrine, l'inverse s'est produit également. Les Parses ont connu celle-ci, et l'ont transformée au gré de leur passion. De là le curieux récit que les Guèbres d'Ispahan faisaient au Père de Chinon sur la naissance d'Alexandre: « Ils ne le mettent pas au rang des hommes, crainte de faire tort à la renommée de leurs héros, et dire avoir été subjugués par un qui fût du nombre des mortels. Ils le font fils du démon et conçu par son moyen en cette manière:

« Ils feignent l'aïeul maternel d'Alexandre avoir été tributaire de leurs rois, et qu'ayant été sollicité par celui qu'ils nomment Dârâb, qui est sans doute Darius, à lui envoyer sa fille en mariage, pour en avoir entendu faire beaucoup d'estime, à cause de sa beauté. Il fut fort aise de cette recherche, qui ne lui pouvait être que très-avantageuse, et plus honorable. Ce roi ayant donc envoyé sa fille à ce Dârâb, le diable en devint aussi amoureux; et s'étant transformé en un tourbillon de vent, et d'une couleur aussi noire qu'on le dépeint, la fille fut enveloppée dans ce tourbillon; ce qui la rendit fort noire, et son ventre fort enflé. Elle fut conduite en cet état devant Dârâb, roi des Gaures, qui perdit tout l'amour qu'il avait pour elle, la voyant en cet horrible état. Il la renvoya à son père, et aussitôt elle enfanta un monstre de l'enfer, qui avait une figure hideuse, et surtout les oreilles d'âne. Ce fils fut nommé Alexandre, et vint ensuite en cette belle forme

faire un horrible ravage dans toute l'Asie, où il s'assujettit tous les pays, par une force qui n'eût pas été appréhendée d'eux, si elle n'eût été plus qu'humaine¹. » Il est aisé de retrouver les sources de ce récit bizarre : la première idée est tirée de Firdousi même. Dans le *Livre des Rois*, Dârâ renvoie Nabid le lendemain de ses noces, parce qu'il trouvait que son haleine était mauvaise². » Cela devient une possession du diable, le *gandagi* étant un attribut et une création d'Ahriman. On profite de l'occasion pour rattacher quelqu'un des mythes du type Borée-Oreithyia, avec moins de grâce, il est vrai, que ne l'aurait fait un poète grec. Enfin, les oreilles d'âne du conquérant sont la transformation humoristique des deux cornes dont lui ont fait présent les Arabes en l'identifiant à Dhulqarnain, et si, comme on le croit généralement, les cornes du prophète arabe dérivent des deux rayons lumineux dont la tradition rabbinique, d'après la Bible, fait resplendir le front de Moïse, c'est au verset 29 du chapitre xxxiv de l'*Exode* qu'Alexandre de Macédoine doit d'avoir vu s'allonger ses oreilles.

Mais une autre action, d'un sens tout différent, s'est exercée dans les derniers siècles, qui tend, au moins chez une partie des Parses, à les réconcilier avec la mémoire d'Alexandre. Dans son livre sur les miracles de Zoroastre, Edal Dâru, grand prêtre des Parses de la secte des Rasamis, absout Alexandre de l'accusation élevée contre lui³. Il s'appuie, dit-il, sur le témoignage du *Farhâd-Nâmeh*, ouvrage qui aurait été composé par un mobed du temps d'Ardeshtîr, c'est-à-dire environ 450 ans après la mort d'Alexandre; sur le témoignage du *Dabistan*, ouvrage postérieur à l'empereur mongol Akbar, et du *Shâristan*, ouvrage analogue composé sous Akbar. Il y a sans doute erreur pour le *Dabistan*; du moins le texte connu en Europe par la traduction de Shea et Troyer ne contient rien de tel; le *Farhâd-Nâmeh* aurait besoin d'être cité d'une façon plus explicite pour que l'on sache la nature et la valeur de son témoignage; enfin, le témoignage du *Shâristan* se réduit, paraît-il, à ce fait que l'auteur du livre déclare avoir vu

¹ *Loc. cit.*

² *Livre des Rois*, V, 57.

³ D'après Wilson, *Journal of the Bombay branch Royal Asiatic Society*, I, p. 172, note.

en songe Alexandre, qui lui affirma son innocence. Cela ne suffit pas sans doute à l'établir; cela suffit du moins à établir qu'il y a dans notre siècle un Parse qui y croit, et peut-être qu'il y en avait un au ^{xvii}^e siècle qui y croyait. Mais si les raisons d'Edal Dâru et de l'auteur du *Shâristan* ne sont pas bien décisives, ils pouvaient invoquer une autorité meilleure que celle d'un songe, celle d'un livre qui aujourd'hui passe, chez les Parses, ou une partie d'entre eux, pour révélé, le *Desatir*; ce livre contient les prophéties des prophètes qui ont précédé Zoroastre durant des milliards de milliards de siècles et des prophètes qui le suivront; il est écrit dans une langue que les hommes ne comprennent pas, mais accompagné d'une traduction persane et d'un commentaire. Sylvestre de Sacy a montré que cette langue, comprise de Dieu seul, comme celle des livres que brûla Alexandre, appartient, en réalité, à ce groupe de langues *allophyles*, dont la langue de *ja-va* est le type populaire. Quant au système, c'est un essai de concilier et de combiner les idées de l'Inde brahmanique,

- de la Perse mazdéenne et de la Perse musulmane; le livre est relativement ancien et remonte au moins au ^{xvii}^e siècle. Or,
- dans ce livre, Alexandre est un favori du Très-Haut, et à son intention un livre a été révélé à Zoroastre. « Quand les Iraniens se rendirent coupables d'actes criminels, dont l'un fut la ré-
- volte des deux ministres qui tuèrent Dârâ, le roi Sikander, fils de Dârâ, roi des rois, petit-fils de Bahman, roi des rois, de la race de Gushtasp, vint punir les Iraniens. A la fin, par
- l'ordre de Dieu, du consentement des mobeds, il inséra son livre dans le *Desatir*. Ce livre est le livre inspiré que le prophète Zoroastre avait demandé à Dieu d'envoyer ici-bas, afin qu'Alexandre venu, les destours pussent le lui montrer et l'attacher par là plus étroitement à la foi pure. Dieu, approuvant la requête de son prophète, révéla une partie de sa parole sous forme d'avis à Sikander, et le livre fut déposé dans le
- trésor royal, scellé du sceau des destours. Quand Sikander devint maître de l'Iran, Peridoukht Roushenek (fille de Darius, femme d'Alexandre) lui remit le livre. Il en entendit la lecture, applaudit à la sainte religion d'Abad, loua la grandeur de Zoroastre et la vérité de Dieu et recommanda aux mobeds d'incorporer le livre dans le *Desatir*. Sikander fit en-

suite traduire les livres des Iraniens en grec, et de là dérivait la philosophie rationaliste des Grecs¹. »

Ce récit est la combinaison d'une idée musulmane et d'une idée persie. Aux Perses l'idée que c'est de leurs livres traduits par Alexandre que dérive la science grecque; les Persis ne le disent pas expressément, il est vrai, mais ils disent qu'Alexandre a traduit leurs livres, et Hamzah d'Ispahan, qui travaille sur des documents persis, nous apprend qu'il transporta en Occident les sciences de l'astronomie, de la médecine, de la philosophie et de l'agriculture, dont il avait fait traduire les livres en grec et en égyptien : il était jaloux de la science des vaincus, car la science n'était cultivée nulle part ailleurs. Mais, d'autre part, l'auteur du *Desatir*, trouvant un prophète Alexandre chez les Musulmans, le tire à lui, ne veut pas le laisser en dehors de sa religion universelle. Les deux légendes, l'alexandrine et l'anti-alexandrine se fondent donc ici, mais au profit de la première; la tradition persie se noie et s'évanouit dans la légende gréco-musulmane. Ainsi, sa bonne fortune a suivi Alexandre jusqu'au bout; la longue lutte engagée autour de son nom, depuis vingt et un siècles, parmi les descendants de Gayomert, entre le parti étranger et le parti national, se termine enfin par la victoire de l'étranger : le Roumi est relevé de l'anathème; Zoroastre le revendique pour sien, et les flammes vont s'éteindre dont il brûlait dans l'enfer.

¹ *The Desatir* (Bombay, 1818, éd. Mulla Firuz), *The book of Shet the prophet Zertushi*, §§ 55 seq.



DE L'ANALOGIE,

PAR MICHEL BRÉAL.

Du cabinet où j'écris, la vue donne sur un magasin dont l'enseigne est ainsi conçue :

PARFUMERIE DES ÉCOLES

Après que Paris aura eu le sort des capitales du monde antique, si cette inscription se retrouve et tombe entre les mains d'un archéologue, elle le conduira peut-être à des hypothèses erronées. Il pourra être tenté de classer ce document parmi ceux qui se rapportent soit aux institutions universitaires, soit aux habitudes des étudiants. C'est ainsi que dans les inscriptions éphébiques d'Athènes sont nommés les ἀλειφόμενοι, et que certains textes mentionnent les dons d'huile faits aux jeunes gens du gymnase. Rapprochement trompeur, que l'examen de la forme des lettres et la connaissance de notre état social permettraient de corriger aux Duruys et aux Reniers de l'avenir. Au lieu d'un renseignement historique, nous avons ici un fait grammatical : c'est *l'analogie* qui a suggéré le nom d'une Parfumerie des Écoles, comme il y avait déjà une Papeterie et une Brasserie des Écoles, qui doivent elles-mêmes leur nom au voisinage de la rue des Écoles.

L'analogie ne dresse pas seulement ses pièges à l'historien : elle est pour le grammairien, s'il n'y prend garde, une cause perpétuelle d'erreurs. C'est elle qui fait, par exemple, qu'en français certaines désinences grammaticales ont l'air d'être mieux conservées et plus complètes qu'en sanscrit. C'est elle qui fournit à l'industrie des mots dont l'aspect extraordinaire nous laisse interdits, comme elle met dans la bouche de l'enfant des participes que le philologue n'eût jamais trouvés de lui-même.

L'analogie joue en grammaire le rôle que dans la société a la Police, qui, prenant plus d'autorité à mesure que les États s'assoient davantage, tend à faire entrer les actes de la vie dans des formes constantes. Plus d'une fois nous pouvons regretter son intervention : car pour elle tout ce qui sort de la règle est suspect. Ne comprenant pas la cause des irrégularités qu'elle pourchasse, elle donnera le nom de licence et de désordre à tel usage plein de sens qui est un reste de la liberté des anciens temps, et qui continue à entretenir des qualités dont on constate la perte quand il est trop tard pour les rappler, et sans s'expliquer pourquoi elles ont disparu. Si on laissait faire l'analogie, les langues deviendraient plus aisées à parler, mais elles achèteraient cet avantage au prix d'une bonne partie de leurs qualités : elles deviendraient maussades comme les grands chemins en ligne droite dans la plaine. J'ai entendu, en ma jeunesse, de fortes têtes soutenir que l'Académie devrait débarrasser la langue des exceptions. Mais il y a déjà assez de gens pour prendre le parti du grand nombre, c'est-à-dire de la régularité. Là où il y a exception, il y a encore un reste de vie originale.

Je voudrais, dans les pages qui suivent, donner quelques exemples de l'influence de l'analogie : sujet étendu et compliqué, impossible à traiter ici d'une manière complète. Il nous suffira d'en avoir fait entrevoir l'importance.

Prenons le participe français *mordu*. Si nous le comparons au participe latin *morsus*, nous voyons qu'il s'est introduit dans le mot une désinence nouvelle, car *morsus* aurait dû donner *mors*. C'est ce qu'il avait donné en effet; encore au xvi^e siècle, Ambroise Paré écrit : « Je fus mors d'une vipère au bout du doigt. . . Lorsque la partie morse devient purpurée, noire ou verdoyante. » Mais dès cette époque on commence aussi à dire *mordu*, comme si le verbe latin avait été *morduere*, et le participe *mordutus*. C'est la forme qui a prévalu, portée et soutenue qu'elle était par un grand nombre d'autres participes qui avaient déjà adopté cette désinence. Ainsi encore le verbe *rompre* faisait autrefois au participe *roupt*, qui est le latin *ruptus*; au xiv^e siècle, Oresme dit : « Adonques est l'amisté dissolue et roupte. » Encore au xvi^e siècle, les fractions, en mathématiques, s'appellent les *nombre*s *roupts*. Ce participe a survécu dans le

substantif *route*, qui marque un chemin qu'on a fait en rompant la forêt et le terrain. Il subsiste aussi dans le composé *déroute*, ainsi que dans l'anglais *raout*, qui désigne une assemblée mondaine; ce mot, revenu d'Angleterre en France, est d'origine française, puisque *une route*, dans notre vieux langage, désignait une division, une troupe, une bande (en allemand *rotte*). Le participe *rompu*, qui est d'ailleurs fort ancien, suppose un verbe *rumpuere*.

Des observations analogues pourraient être faites sur une série d'autres verbes : souvent un substantif, qui n'est pas autre chose qu'un ancien participe masculin ou féminin, nous a conservé le souvenir de l'ancienne forme. Qu'on veuille bien rapprocher *mordu* et *mors*, *tordu* et *tort*, *pendu* et *poids* (le *d* est de trop), *rendu* et *rente*, *vendu* et *vente*, *lendu* et *tente*, *pondu* et *ponte*, *fallu* et *faute*, on verra combien ces participes en *utus*, assez peu nombreux dans la langue latine, ont pullulé en français. Pour s'expliquer cette fortune particulière, il faut chercher tout d'abord quel a été le point de départ de ces formes, ensuite quelle a été la cause qui en a favorisé la propagation.

Ces formes en *utus* se retrouvent dans toutes les langues romanes : il suffit de rappeler l'italien *avuto*, *saputo*, *valuto*, *potuto*. Déjà en bas latin Diez signale, dans des chartes du *viii^e* siècle, *sternutus* au lieu de *stratus*, *decernutum* au lieu de *decretum*, et, dans les lois des Barbares, *incendutum* au lieu de *incensum*, *pendutus* au lieu de *pensus*. Si nous nous demandons quel a été le point initial du mouvement, nous sommes ramenés, comme il arrive souvent en histoire, à d'assez faibles commencements. Nous trouvons, par exemple, le verbe *solvere*, avec ses composés *resolvere*, *dissolvere*, *absolvere*; la coexistence de deux formes : *solutus* et *soltus* (d'où le français *dissoûs*, *absous*, à côté de *dissolu*, *absolu*), a pu contribuer à familiariser les esprits avec l'idée d'un double participe. Il y avait, en outre, quelques adjectifs verbaux, comme *tributus*, *statutus*, *imbutus*, *dilutus*, *consutus*. L'aîné de toute la famille pourrait bien être le verbe *sequor*, qui faisait déjà en latin *secutus*, tandis que le substantif verbal *secta*, « la suite, le cortège, » avec le fréquentatif *sectari*, *insectari*, représente la formation ancienne. Une circonstance qui a dû aider à la for-

mation de ces participes, c'est la présence des parfaits en *ui*, tels que *valui*, *volui*, *conui* (*cognovi*), *habui*, *sapui*, qui semblaient appeler des participes en *utus*, comme les parfaits en *tui* avaient à leurs côtés des participes en *itus*.

Dire que la grammaire a subi une déviation, c'est constater le fait, mais non l'expliquer. Une intention plus ou moins obscure a dirigé le langage. Les langues tendent à rétablir l'enchaînement des formes grammaticales, là où il a été rompu par l'action des lois phoniques : le désir de maintenir une certaine clarté dans la conjugaison et de laisser voir le rapport qui existe entre le verbe et le participe ont été ici les causes déterminantes. Entre *rompu* et *rompre*, *tendu* et *tendre*, *poudu* et *pondre*, le rapport est plus visible que si le participe est *roupt*, *tent*, *post*. C'est le désir instinctif de sauver une consonne importante du radical qui a favorisé la propagation du suffixe.

Remontons maintenant d'un degré et venons à la langue latine. L'*e* long des imparfaits en *ebam* des verbes de la troisième conjugaison, comme *legebam*, a beaucoup occupé les linguistes : Bopp, toujours plus disposé à chercher l'étymologie des désinences qu'à les expliquer par l'action réciproque des formes existantes, a été jusqu'à soupçonner dans cet *e* long la présence d'un augment. En effet, la désinence *bam* est due à l'auxiliaire *fuo*, qui, à l'imparfait, dans une période reculée, a pu faire *efuam*, *ebuam*; l'*e* de l'augment, se mêlant à l'*e* du thème *legē*, aurait donné la longue. Plus tard, Bopp a abandonné cette hypothèse; il suppose alors que l'*e* de *legebam* a été allongé d'une façon « inorganique », pour donner au commencement du mot la force de porter le poids du verbe auxiliaire annexe. Le mot « inorganique » sert souvent, en grammaire comparée, pour expliquer ce qu'on ne comprend pas; mais heureusement dans le cas présent on n'est pas obligé d'y avoir recours. Les imparfaits comme *legebam* ont été faits à l'imitation de *monebam*, *tenebam*, dont l'*e* était naturellement long. L'action de l'analogie trouvait ici une aide dans la présence d'un certain nombre de verbes qui sont à la fois de la deuxième et de la troisième conjugaison, comme *tergere*, *fervere*, *fulgere*, *stridere*. Ce qui prouve que la forme en *ebam* avait un penchant à sortir de ses limites et à se répandre sur

les autres conjugaisons, c'est que nous avons aussi *audiebam*, *capiebam*, *veniebam*. Il faut remarquer qu'à côté de *legebam* on a encore *legèrem*, quoiqu'ici également un verbe auxiliaire (le verbe *sum*) soit venu s'ajouter. Il est probable que la présence de l'infinitif, dont la ressemblance avec l'imparfait du subjonctif se vérifie dans toutes les conjugaisons, ainsi que dans les verbes irréguliers, a victorieusement combattu la force de l'analogie.

En ce qui concerne *legebam*, j'ajouterai que la troisième conjugaison a probablement adopté en dernier lieu cette forme d'imparfait composé : c'est celle où l'ancien imparfait (*ἔλεγον*) a dû se maintenir le plus longtemps, parce qu'il s'y formait le plus facilement.

Ceci m'amène à mentionner l'opinion d'un savant qui, pour avoir méconnu la force de l'analogie, a émis des doutes singuliers au sujet de l'origine des imparfaits et des futurs latins. M. le docteur H. Merguet, dans un livre intitulé : *Die Entwicklung der lateinischen Formenbildung*, déclare qu'il est impossible d'admettre dans *amabam*, *amabo*, la présence d'un verbe auxiliaire. En effet, à l'époque où ces formes ont été composées, nos langues possédaient déjà un système grammatical parfaitement développé : depuis longtemps, les noms avaient cessé d'être employés sans être revêtus d'une désinence casuelle. C'est donc un substantif pourvu de sa désinence, ou un participe, qu'on aurait dû joindre au verbe auxiliaire, et non un thème sans flexion comme *amā-*. Ainsi (poursuit M. Merguet) ont fait les langues modernes, quand elles se sont donné un futur ou un prétérit : elles ont pris l'infinitif (*amare habeo*) ou le participe (*habeo amatum*). Ainsi a fait le sanscrit lorsque, voulant se donner un parfait périphrastique, il a combiné avec le verbe « j'ai fait » un substantif à l'accusatif : *icām cakāra*, « j'ai régné », littéralement « j'ai fait règne ». Telle est l'objection qui a été faite. A en croire quelques savants, les procédés d'imitation les plus simples, du moment qu'il s'agit de périodes relativement récentes, auraient été au-dessus du génie populaire, tandis qu'on accorde sans peine « aux créateurs du langage » les conceptions les plus hardies. C'est le contraire qui est plutôt l'expression de la vérité : le peuple invente peu, mais il imite et il combine. Les mo-

dèles comme *amator*, *amaturus*, *amans*, sans parler de *amamus*, *amatis*, fournissaient sans peine un thème *ama*, d'après lequel on a fait *amabam*, « j'étais amateur », *amabo*, « je serai amateur ». On a été jusqu'à contester pour des motifs pareils la présence du verbe *sum* dans les formes comme *dixi* et *ἔδειξα*. Mais le présent, l'imparfait, les participes, les adjectifs et substantifs verbaux mettaient constamment l'esprit en présence d'un thème *dic* ou *deix*, en sorte qu'il lui était moins difficile de pénétrer jusqu'à ce noyau du verbe pour le détacher et le faire entrer en de nouvelles formations, qu'il ne l'est à nos enfants de créer l'imparfait *je courais* à l'aide du verbe *courir*.

M. George Curtius, qui, dans son livre sur le verbe grec, critique l'exagération des idées de M. Merguet, avait lui-même donné l'exemple d'un raisonnement analogue. En son célèbre essai *Sur la chronologie dans la formation des langues indo-européennes*¹, il place l'invention de la déclinaison à une époque extrêmement tardive, parce que le nom, s'il avait été décliné, aurait dû emporter les signes des cas et des nombres dans les formes composées du verbe : ainsi *a-dik-sat*, « il montra », littéralement « il fut montreur », aurait dû donner au pluriel *a-dikas-sant*, et non *adiksant*. Je ne sais si l'éminent professeur de Leipzig a encore sur ce sujet les mêmes opinions ; mais il est clair que les imparfaits où l'on a *ἔλειπον* au singulier et *ἐλείπομεν* au pluriel, les aoristes seconds où l'on a *ἔλιπον* au singulier et *ἐλίπομεν* au pluriel, avaient habitué les esprits à un verbe dont la partie antérieure reste invariable, et dont la seule partie variable est la désinence personnelle.

Le numismate, l'historien de l'art, savent très-bien que les anciens types ne sont pas abrogés tout d'un coup, et qu'ils prolongent ordinairement leur existence à côté et en concurrence des types nouveaux. Les linguistes ont quelquefois perdu de vue cette vérité d'expérience. Deux philologues américains, les frères Tafel, ont contesté l'explication généralement admise pour les formes passives latines telles que *laudamini*, *mone-*

¹ *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fascicule premier. Traduction de M. Bergaigne.

mini. Bopp les avait identifiées avec les participes grecs comme *τιμώμενοι*, *φιλούμενοι*, et ce rapprochement avait paru tellement évident que personne ne s'était avisé de le révoquer en doute. Ces deux savants ont objecté que, si le rapprochement est valable pour le présent, il ne saurait rendre compte des autres temps, par exemple, du subjonctif présent *laudemini* ou de l'imparfait *laudaremini*. C'est trop se défier de l'intelligence romaine; une fois que *laudamini* fut admis et reçu comme forme personnelle du verbe, on la fit passer par toute la filière des temps. *Laudaremini* peut sembler monstrueux à l'étymologiste, mais pour le peuple cette forme n'était pas seulement toute simple et toute naturelle, elle était imposée et inévitable.

Une fois que l'esprit s'est habitué à certains mécanismes grammaticaux, il n'a point de cesse qu'il n'y ait fait passer tous ses produits anciens et nouveaux. Une difficulté qui donne fort à faire à nos écoliers, c'est la formation des féminins : *menteur* fait *menteuse*; mais *acteur* fait *actrice*; *pêcheur* fait *pêcheresse* et *supérieur* fait *supérieure*. Si la difficulté existe pour nos écoliers, c'est qu'elle a existé autrefois pour la langue elle-même; nos pères ont voulu donner des féminins à des adjectifs rebelles. Tantôt, comme pour *actrice*, on s'est servi de la formation latine; tantôt, comme pour *supérieure*, on a traité un adjectif en *or* comme s'il était en *us*, *a*, *um*; tantôt, comme pour *pêcheresse*, on a pris un suffixe qui, par certains féminins à demi savants, tels que *comtesse*, *duchesse*, *prophétesse*, *abbesse*, remonte jusqu'à la désinence grecque *ισσα* (*βασιλισσα*); tantôt encore, on a accouplé aux masculins en *or*, comme *menteur*, des féminins en *euse*, qui sont sur le modèle de *odiosus*, *generosus*. Ainsi l'esprit, quand il s'est fait une case grammaticale, veut la voir remplie, et il la remplit au mépris de l'étymologie et de la correction. Nous voyons ici l'analogie, que nous avons d'abord observée allongeant, rangeant, uniformisant le langage, devenir productive et suppléer à des lacunes qui existaient dans le plan primitif de nos langues.

Nous employons tous les jours des féminins qui eussent été impossibles en latin : *une imagination riante*, *de meilleures conditions*, *de loyales paroles*, *une forte constitution*, *une douce*

pensée, une habitation commune, de grandes espérances. Encore au xv^e siècle, on écrivait *lettres royaux*. Ce ne serait pas donner une explication que de dire que la déclinaison en *us, a, um* gagne sur la déclinaison en *is, e*; l'esprit, habitué à voir l'adjectif varier au féminin, a, dès l'époque romaine, favorisé la formation qui permettait la désinence féminine. Dans l'*Appendix ad Probum*, le grammairien puriste corrige déjà ceux qui disent *tristus* au lieu de *tristis*, *pauperus* au lieu de *pauper*.

Une des victoires les plus complètes que l'analogie ait remportées, c'est le *s* du pluriel en anglais, qui n'est pas, comme on pourrait le croire, emprunté aux pluriels français, mais qui est d'origine anglo-saxonne. En anglo-saxon, certains thèmes se terminaient au nominatif et à l'accusatif pluriels en *as*; ainsi *fisc » poisson », ende « fin »* se déclinent de cette manière :

SINGULIER.

Nominatif.	<i>fisc.</i>	<i>ende.</i>
Génitif.	<i>fisces.</i>	<i>endes.</i>
Datif.	<i>fisce.</i>	<i>ende.</i>
Accusatif.	<i>fisc.</i>	<i>ende.</i>

PLURIEL.

Nominatif.	<i>fiscas.</i>	<i>endas.</i>
Génitif.	<i>fisca.</i>	<i>enda.</i>
Datif.	<i>fiscum.</i>	<i>endum.</i>
Accusatif.	<i>fiscas.</i>	<i>endas.</i>

Mais, à côté de ces noms, il y en avait d'autres dont le pluriel était formé tout autrement. Voici, par exemple, la déclinaison du féminin *dæd* « action » et du neutre *word* « parole » :

SINGULIER.

Nominatif.	<i>dæd.</i>	<i>word.</i>
Génitif.	<i>dæde.</i>	<i>wordes.</i>
Datif.	<i>dæde.</i>	<i>worde.</i>
Accusatif.	<i>dæde.</i>	<i>word.</i>

PLURIEL.

Nominatif.	<i>dæda.</i>	<i>word.</i>
Génitif.	<i>dæda.</i>	<i>worda.</i>
Datif.	<i>dædum.</i>	<i>wordum.</i>
Accusatif.	<i>dæda.</i>	<i>word.</i>

On voit que le pluriel n'a pas de *s*. Il en est de même pour toute une nombreuse classe de mots qui forment leur pluriel en *an*; nous prenons comme exemples le masculin *steorra* « étoile », le féminin *tunge* « langue », le neutre *edæ* « œil » :

SINGULIER.

Nominatif.	<i>steorra.</i>	<i>tunge.</i>	<i>edæ.</i>
Génitif.	<i>steorran.</i>	<i>tungan.</i>	<i>edægan.</i>
Datif.	<i>steorran.</i>	<i>tungan.</i>	<i>edægan.</i>
Accusatif.	<i>steorran.</i>	<i>tungan.</i>	<i>edægan.</i>

PLURIEL.

Nominatif.	<i>steorran.</i>	<i>tungan.</i>	<i>edægan.</i>
Génitif.	<i>steorrena.</i>	<i>tungena.</i>	<i>edægena.</i>
Datif.	<i>steorrum.</i>	<i>tungum.</i>	<i>edægum.</i>
Accusatif.	<i>steorran.</i>	<i>tungan.</i>	<i>edægan.</i>

Que reste-t-il de cette variété en anglais ? A peu près rien. En vieil anglais *as* est déjà changé en *es* (*dayes*, *kynges*), et commence à être employé sans distinction des genres. Cependant, il reste encore un certain nombre de pluriels en *e* et surtout en *en*. Mais en anglais moderne la désinence *es* ou *s* s'est uniformément introduite partout. De même qu'on dit *fishes*, *ends*, on dit aussi *deeds*, *words*, *stars*, *tongues*, *eyes*. Ici, comme dans toute la famille indo-européenne, c'est la déclinaison vocalique qui l'a emporté, car les mots comme *fisc* étaient anciennement terminés par une voyelle, laquelle paraît encore au pluriel *fisca-s*. Le *s* a été tellement victorieux qu'il s'impose aux mots d'origine étrangère, tels que *cities*, *resolutions*, *negroes*. Il est devenu une sorte d'exposant algébrique de la pluralité, car il peut s'ajouter, comme signe indépendant, à des locutions assez complexes et même à de petites phrases; un romancier, parlant d'un échange de compliments, dit : *How d'ye do 's were exchanged*.

Un exemple plus extraordinaire encore de la force de l'analogie dans la même langue serait, si nous pouvions nous y arrêter, le *s* du génitif singulier, qui s'est généralisé à tel point qu'il est devenu l'expression abstraite marquant la possession. Dans cette locution : *the queen of Great-Britain's navy*, nous retrouvons le *s* des génitifs comme *fiscs*, mais avec un féminin et détaché de son substantif. Dans cette phrase, *our eyes' reach*

« la portée de nos yeux », le *s* possessif venant s'ajouter au *s* du pluriel, l'écriture a renoncé à le marquer. Telle est la puissance de l'analogie, qu'elle accumule les exposants sans s'arrêter aux conflits que peut produire leur rencontre.

Il est probable que l'extrême simplification de la grammaire anglaise est due au mélange de races dont la Grande-Bretagne fut le théâtre. Quand deux peuples parlant des langues différentes se trouvent en présence, le besoin de s'entendre fait qu'on sacrifie les parties trop compliquées et trop fines de la grammaire. Les exceptions, les nuances, les désinences riches et variées, sont un luxe auquel il faut renoncer; des flexions uniformes et bien apparentes, voilà ce que le besoin d'être compris exige. Pareille chose est arrivée en Perse au temps où l'idiome arien de ce pays s'est mêlé aux idiomes sémitiques. Quand nous rencontrons une grammaire simple et logique, c'est aller au rebours de la vraisemblance que de conclure à la pureté et à l'antiquité. La régularité est à la fin, non au commencement des langues.

Suivons maintenant l'analogie sur un autre terrain : celui de la formation des mots. Ici encore nous verrons la part importante que la première conjugaison a eue en français et, à une époque plus ancienne, en latin.

Il y avait, dans notre famille d'idiomes, un suffixe *tu* formant des noms abstraits : en sanscrit, par exemple, la racine *gâ* « chanter » fait *gâtu* « chant ». Ce suffixe se retrouve en latin, où l'on a quantité de noms en *tus* (4^e déclinaison), comme *actus*, *raptus*, *cultus*, *vultus*, *strepitus*, *tinnitus*. Il est particulièrement fréquent avec les verbes de la première conjugaison : *tractatus*, *ploratus*, *venatus*, *hortatus*, *odoratus*, *judicatus*. Dans tous ces exemples, à côté du substantif, nous constatons la présence du verbe dont il est tiré. On peut, à la rigueur, supposer aussi un verbe *magistrare* pour expliquer *magistratus* « la magistrature ». Mais d'où viennent *pontificatus*, *principatus*, *tribunatus*, *triumviratus* ? Nous voyons ici l'*a* se détacher des verbes en *are* et faire corps avec le suffixe *tus* pour former des substantifs marquant un état. Le suffixe est *affranchi*.

Un autre exemple nous est fourni par les adverbes latins en *tim*. L'ancêtre est, à ce que je crois, *partim*, qui n'est pas

autre chose que l'accusatif du substantif *pars*. On trouve *partem*, accompagné d'un adjectif, dans des emplois qui nous font comprendre comment il a passé au sens adverbial. « *Magnam partem ex iambis nostra constat oratio*, » dit Cicéron (*Or.* 56). César, parlant des Gaulois, écrit : « *Maximam partem lacte atque pecore vivunt* » (*B. G.* IV, 1). Quelques adverbes de même formation sont *statim*, *tractim*, *junctim*, *strictim*, *raptim*, *præsertim*¹, *cursim*, *sensim*², qui peuvent être rapportés à d'anciens substantifs en *ti* : ainsi *statim* suppose un archaïque *statis*, qui répondrait au grec *στάσις*. Ces substantifs en *ti*s ont disparu de la langue, ou plutôt ils ont fait place aux mots en *tio(n)*, tels que *statio*, *tractio*, *unctio*. Il n'en est resté que ces accusatifs dépareillés, qui, étant enlevés à leur déclinaison, se trouvaient par là d'autant plus aptes au rôle d'adverbes. A l'imitation des premiers, on a fait *exquisitum*, *minutim*, *certatim*, *privatim*, *separatim*, *festinatim*. Comme les verbes en *are* étaient les plus nombreux, les adverbes en *atim* se sont bientôt multipliés assez pour que l'adhérence de *la* se produisit : d'autre part, le sens distributif, qui lui-même vient peut-être de *partim*, s'est introduit dans ces adverbes. On a fait alors *centuriatim*, *manipulatim*, *catervatim*, *regionalim*, *gradatim*, *paulatim*.

La même série de faits se continue en français. Comment expliquer les adjectifs *secourable*, *imprenable*, *périssable*, *croyable*, *recevable*, *convenable*, *responsable* ? Ils ont été faits d'après d'autres adjectifs en *able* qui s'appuient sur des verbes en *er* : *admirable*, *adorable*, *estimable*, *agréable*, *palpable*. Le modèle latin a été donné par les mots comme *habitabilis*, *insatiabilis*, *laudabilis*, *optabilis*. Cependant la forme en *ible*, à demi savante comme l'autre, fait concurrence : *possible*, *impossible*, *terrible*, *horrible*, *sensible* ont fourni le type d'après lequel ont été faits *invincible*, *extensible*, *irascible*, *imprescriptible*, *exigible*, *éligible*. Quant aux adjectifs latins comme *mobilis*, *nobilis*, *flebilis*, ils

¹ Du verbe *serere* « enchaîner ». *Præsertim* signifie littéralement « en mettant hors de pair, hors rang ». Cf. *insertim*, *disertim*.

² En voici quelques autres : *punctim*, *carptim*, *sparsim*, *perplexim*, *passim* (de *pandere*), *cæsim*, *cursim*, *conferim*, *contemptim*, *efflictim*, *confestim* (du verbe *fendere* « frapper », qui est dans *offendere*), *furtim*, *pedetentim*, *exsultim*.

survivent dans *meuble*, *noble*, *faible* ; mais le suffixe, manquant de ce qu'on peut appeler la voyelle dominante, est resté trop mêlé au corps du mot pour s'affranchir.

Si nous pouvions poursuivre cette étude, nous verrions que l'*a* de la première conjugaison se cache en des formations où, à première vue, on ne serait pas tenté de le chercher. Ainsi les mots français *coureur*, *buveur*, *faiseur*, *diseur*, *connaisseur*, *vainqueur*, *liseur*, *preneur* renferment non pas le suffixe *or*, mais le suffixe *ator*, ainsi qu'on le voit par les formes provençales *conoissedor*, *facedor*, *vencedor*, *legedor*. De même les noms en *oir*, tels que *pressoir*, *comptoir*, *ouvroir*, *abreuvoir*, sont formés non de *orium*, mais de *atorium* ; ainsi le mot *Oroir* (resté sous la forme *Orouer* ou *Ozouer* ou *Ozoir* dans quantité de dénominations géographiques) représente *Oratorium*.

On peut ajouter les noms en *ier*, si nombreux en français, comme *ouvrier*, *armurier*, *cuisinier*, *écuyer*, *huissier*, qui ont eu pour modèle les noms latins en *arius*, tels que *operarius*, *stipendiarius*, *aurarius* ; ceux-ci sont partis eux-mêmes des mots comme *coquinarius*, *tabularius*, qui doivent leur *a* aux féminins *coquina*, *tabula*. De même encore en grec, les adjectifs comme *αιματηρός*, *ιχθυηρός*, *κυματηρός*, *σλιχηρός*, sont faits sur le type de *διψηρός*, *τολμηρός*, *τυχηρός*.

On peut remarquer que les suffixes les plus apparents sont ceux qui ont le plus de chance de faire fortune, parce qu'ils s'ajoutent avec le moins de peine à toute espèce de mots. Quand les Romains firent connaissance avec la langue grecque, ils y trouvèrent cette formation ailée des verbes en *ιζειν* ; les premiers poètes latins, Livius Andronicus, Nævius, Plaute, s'en emparèrent, mais sans se donner beaucoup de peine pour la latiniser. Ils ajoutent au suffixe *ιζ* les désinences de la première conjugaison latine, et ils composent ainsi les verbes en *issare* : *αττικιζω*, *βαδιζω*, *μαλακιζω*, *κυμβαλιζω*, *σικελιζω*, *πυτιζω* deviennent *atticissare*, *badissare*, *malacissare*, *cymbalissare*, *sicelissare*, *pytissare*. La langue latine, au temps de César et d'Auguste, a élagué peu à peu ces verbes, à l'exception d'un petit nombre, par exemple *comissari*, qui est un mélange de *κομιζομαι* et *κωμάζω*. On sentit la pesanteur de ces formes, qu'un âge antérieur s'était appropriées avec plus d'avidité que de goût.

Pareille chose est arrivée à l'allemand au moyen âge : on connaît ces verbes en *ieren*, qui pullulent encore aujourd'hui dans la langue de nos voisins. Il y avait en vieux français de nombreux verbes en *ier*, comme *corrugier*, *logier*, *copier*, *étudier*, *s'espacier*. L'allemand se contenta d'ajouter sa désinence infinitive *en* à l'infinitif français, en sorte qu'il eut *corrigieren*, *logieren*, *copieren*, *studieren*, *spazieren* : formation monstrueuse, puisque dans une troisième personne, *er logiert*, se trouve contenu le *r* de l'infinitif, mais à laquelle l'allemand prit tellement goût que, non-seulement il emprunta des centaines de verbes français, tels que *visitieren*, *traitieren*, *genieren*, *raisonnieren*, *notieren*, *plaidieren*, *honorieren*, *regalieren*, mais il ajouta le suffixe à des mots germaniques et fit, par exemple, *hofsieren*, *stolzieren*, *lautieren*, *buchstabieren*, *halbieren*, *erlustieren*, *verschimpfieren*. Il ne faut pas chercher seulement la raison de ce succès dans la couleur française que ces verbes donnaient au discours ; il vient de l'extrême facilité avec laquelle un suffixe si amplement développé s'applique à tous les mots.

C'est parce que les suffixes les plus apparents sont ceux que les langues adoptent et propagent le plus volontiers, qu'on voit celles-ci favoriser les suffixes étrangers aux dépens des indigènes. Nous venons d'en avoir une preuve pour les verbes latins comme *atticisso*. En français, la même formation en *ιζειν* eut cette fortune particulière qu'elle est aujourd'hui de toutes la plus vivante et la plus prolifique. Aussi vaut-il la peine de remonter à son origine.

Il y avait en grec quelques substantifs en *ις*, comme *ερις* « la discorde », *μῆνις* « la colère », qui appartenaient à la classe de *πόλις*, et qui auraient dû, comme tous les mots de cette sorte, faire leur génitif en *ιος*. Et, en effet, à l'accusatif, ils font encore *εριν*, *μῆνιν*. Mais ces mots se sont écartés du modèle ordinaire, et ils ont fait leur génitif en *δος*, comme si le thème était *εριδ*, *μῆνιδ*. Pour produire des verbes, ils ont adopté la formation en *ιω*, ce qui a donné *ερίδω*, *ἐλπιδῶ*, et, par le mélange des deux consonnes, *ερίζω*, *ἐλπίζω*. Parti de ces verbes, le modèle s'est rapidement multiplié : on a fait *ἀκοντίζω*, *ἐμποδίζω*, *πολεμίζω*, *κυνίζω*, *ἐλληνίζω*, *νομίζω*, *ὀπλίζω*, *φιλιππίζω*, et quantité d'autres. Ce sont ces verbes qui vivent encore en français : *autoriser*, *fertiliser*, *réaliser*, *régulari-*

ser, ridiculiser, centraliser, fraterniser, etc. Nous avons en outre, issus de cette formation, les noms en *iste*, qui répondent aux mots grecs comme *ἡellenιστής* : *helléniste, légiste, aubergiste, fleuriste, droguiste, dentiste, artiste, égoïste, nouvelliste, paysagiste, etc.* A la même origine appartiennent aussi les noms en *isme*, dont les modèles ont été les mots grecs comme *οἰκτισμα, τείχισμα* : *catéchisme, catholicisme, christianisme, protestantisme, polythéisme, fanatisme, mécanisme*. L'Église a fourni les premiers modèles; mais aujourd'hui la formation est populaire. Tout le monde sait ce que c'est que *journalisme, jésuitisme, civisme, patriotisme*.

Si l'on assemblait, non pas seulement en français, mais dans toutes les langues de l'Europe moderne, les mots qui se rattachent aux substantifs en *is, idos*, on serait confondu de la fécondité de cette formation, et si, après cela, se reportant à la modification phonétique qui a été le point de départ des verbes en *ίζω*, on comparait les résultats à la cause, on verrait avec quelle facilité l'esprit d'un peuple peut tirer parti d'un événement en lui-même insignifiant, et avec quelle inépuisable richesse l'analogie multiplie le type que le langage a une fois adopté.

Nous bornons ici cet examen, remettant à une autre occasion de montrer quelles sont les lois qui combattent ou qui contiennent l'analogie : car le langage, comme le monde, subsiste par des forces qui se tiennent en équilibre.

LE NOM DE LA PROVINCE ROMAINE,

PAR ABEL BERGAIGNE.

Le mot *provincia* a en latin différentes significations. De ces emplois variés, les deux plus éloignés sont, d'une part, le sens, correspondant à celui du français « province », de « circonscription territoriale, région formant une des divisions administratives de l'empire, » de l'autre, le sens de « charge » ou de « tâche » dans l'acception la plus étendue de ces mots. Le second est bien connu par l'usage des comiques. Entre ces deux extrêmes se placent les emplois de *provincia* dans le sens d'« administration d'une province » ou dans ceux, plus généraux, de « commandement militaire » ou même simplement de « charge d'un magistrat » quelconque.

Quelle est de toutes ces significations celle qui doit être considérée comme primitive, et qui peut nous suggérer la véritable étymologie du mot ?

L'usage des comiques n'est probablement qu'une extension du sens primitif. Mais il est plus invraisemblable encore que *provincia* ait désigné d'abord la province en tant que *région*, et plus tard seulement les *fonctions* exercées dans les limites de cette région.

Tout d'abord, l'histoire des mots analogues, tels que le grec *διοίκησις* ou le français *gouvernement*, doit plutôt nous disposer à admettre que le sens de « charge » a précédé celui de « circonscription territoriale ». Dans la langue latine même, le mot *præfectura*, dont Plaute, soit dit en passant, use plaisamment comme du mot *provincia* (*Casina*, I, 1, 11 : « *Quin ruri es in præfectura tua ?* »), nous offre un exemple certain du même développement de sens.

Les emplois de *provincia* dans Tite-Live confirment la présomption tirée de l'analogie. Cet auteur s'en sert pour désigner, dès les premiers temps de la République, les commandements militaires distincts des deux consuls : « Consules T. Sicinius et C. Aquillius, Sicinio Volsci, Aquillio Hernici, nam ii quoque in armis erant, provincia evenit » (II, XL, an 266 de Rome; cf. *ibid.* LIV; III, II; V, XII, et *passim*). Le sens d'une telle formule est que Sicinius eut pour tâche particulière de combattre les Volsques, et Aquillius de combattre les Herniques. Elle s'explique par l'usage, que rappelle souvent Tite-Live, et auquel semble faire allusion le verbe *evenit*, de répartir entre les magistrats par la voie du sort (*sortiri provincias*, XXXII, VIII; cf. VI, xxx), quand ils ne s'entendaient pas entre eux pour les choisir eux-mêmes (*comparare provincias*, *ibid.*), et en tout cas après l'élection, les tâches particulières auxquelles ils se trouvaient, par le fait seul de cette élection, collectivement appelés. Une tâche quelconque de ce genre, tel paraît avoir été, d'après Tite-Live, le sens le plus ancien du mot *provincia*. Et, en effet, la première province romaine, au sens vulgaire du mot, fut la Sicile : « Prima omnium, id quod ornamentum imperii est, provincia est appellata » (Cicéron, *In Verr.* act. II, lib. II, 1). Il faut donc, à moins de supposer que le mot *provincia* ne date lui-même que de l'an 512 de Rome, admettre qu'il a désigné les commandements militaires, avant de désigner les régions où s'exercèrent certains de ces commandements. Tite-Live, du reste, l'emploie dans le même sens pour les temps postérieurs à l'institution de la première province, par exemple dans l'expression *provinciam conficere*, qui paraît être une formule consacrée (XXVI, XXI; XXVII, v; XL, xxxv), pouvant servir, en cette qualité, d'argument direct en faveur de l'antiquité de ce sens.

On remarquera en outre que, dans les textes les plus anciens où figure le mot *provincia*, c'est-à-dire dans Plaute et dans Térence, le sens propre de ce mot impliqué par l'usage métaphorique et plaisant qu'en font les comiques est, non pas celui de « région », mais bien celui de « charge ». Plaute : *Captivi*, III, 1, 14 : « Ipsi obsonant, quæ parasitorum ante erat provincia. » *Pseudolus*, I, II, 25 : « Te, cum securi, caudicali præficio provinciæ. » Cf. I, II, 15; *Trinummus*, I, II, 153; *Miles*

gloriosus, IV, IV, 23. — Térence : *Phormio*, I, II, 22 : « Relinquant quasi magistrum. » — « O Geta, provinciam cepisti duram ! » Cf. *Heautontimoroumenos*, III, II, 5. L'allusion aux commandements militaires désignés par le mot *provincia* est évidente dans les passages suivants. Plaute : *Captivi*, I, II, 51 : « Nullumne interea nactus, qui posset tibi Remissum, quem dixti, *imperare exercitum* ? » — « Quid credis ? fugitant omneis hanc *provinciam*... » — *Stichus*, V, IV, 16 : « Vide utram tibi lubet etiamnum capere, cape *provinciam*. » — « Quid istuc est *provinciae* ? » — « Utrum Fontinali an Libero *Imperium* te inhihere mavis ? »

Nous concluons de ce qui précède que, même si *provincia* était, comme on l'admet généralement, formé du verbe *vincere*, il faudrait écarter l'explication qu'en donne Festus dans l'abrégé de Paul Diacre (éd. O. Müller, p. 226) : « *Provinciae* appellantur quod populus Romanus eas provicit, id est ante vicit. » Le sens étymologique n'aurait pas été « conquête » en tant que « pays conquis », mais « conquête ou victoire » en tant que « mission confiée à un général ». Or, quoiqu'il fût assez dans l'esprit de la politique du sénat romain de décréter ainsi annuellement la victoire et la conquête, l'introduction dans sa langue officielle du mot *provincia*, avec le sens que nous venons de lui supposer, n'en resterait pas moins un fait assez étrange.

La forme même de notre mot est difficilement conciliable avec l'étymologie qui le rapproche du verbe *vincere*. En effet, la nasale de *vincere*, qui manque même à certaines formes du verbe, *vici*, *victus*, est absente de toutes les formations nominales de la même racine, *victor*, *victoria*, *pervicax*, à l'exception de celles qui se rattachent plus étroitement au verbe, comme le participe *vincens*, d'où *vincenter*, et le quasi-participe *vincibilis*.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'usage du mot *provincia*, dans Tite-Live, n'est pas limité aux commandements militaires, et que la seule définition complète de la « province », telle qu'on peut la tirer des *Histoires*, est, comme nous l'avons dit, « tâche particulière échue, par le sort ou autrement, à un magistrat, après son élection. » L'application du mot *provincia* aux charges du *prætor urbanus* et du *prætor peregrinus* (Tite-

Live, XXV, III et *passim*) ne pourrait donc s'expliquer que par un oubli complet du sens étymologique. Un tel oubli n'aurait rien d'impossible en soi; mais rien non plus ne nous force à l'admettre, une autre étymologie pouvant être proposée, qui rend compte du mot dans son sens le plus général, du moins en tant qu'il désigne la tâche d'un *magistrat* quelconque, sans soulever les mêmes objections que la première.

Pour cela il n'est pas nécessaire de recourir, comme l'a fait M. Jos. Budenz (*Zeitschrift* de Kuhn, VIII, p. 289), au gothique *frauja* « maître », et de supposer un mot latin correspondant, *provius*, qui aurait donné le dérivé *provincia* dans le sens de « commandement ». Il suffit de substituer à *vincere* un verbe qui, lui, garde la nasale dans toutes ses formes, *vincire*, *vinxi*, *vinculus*, et appartient à une famille de mots présentant tous également la nasale, comme *vincio*, *vincitor*, *vincitura*, *vinculum*, *vinceus*, et ce *vincia* qu'Otfried Müller, dans son édition de Festus (*VINCIAM*, *continentem*, p. 379), rapporte aussi à *vincire*, par cette raison, identique à celle que nous invoquons ici nous-même, qu'un dérivé de *vincere* eût été *vicia*.

Cette étymologie, qui paraît satisfaisante en ce qui concerne la forme, ne l'est pas moins pour le sens. *Provincia* aura été primitivement un synonyme d'*obligatio*. Et, en effet, il ne désigne pas, comme les mots *consulatus*, *prætura*, etc., ou comme le terme générique *magistratus*, les dignités dont les magistrats sont revêtus par l'élection, mais bien les obligations que ces dignités leur imposent et qui sont réparties entre eux après l'élection. Il serait peut-être excessif de chercher dans un sens, d'ailleurs assez rare, du préfixe *pro*, l'expression formelle de l'idée d'obligation « antérieure », c'est-à-dire contractée en principe, mais déterminée seulement par l'opération du tirage au sort, ou par le libre choix qui pouvait en tenir lieu. Ce préfixe peut n'avoir d'autre valeur que celle, d'ailleurs assez difficile à définir, du préfixe *ob* dans *obligare*.

L'idée d'« obligation » devait avoir pour les Romains dans le mot *provincia*, et c'est un argument de plus en faveur de l'étymologie proposée, une précision que le mot français par lequel j'essaye de le traduire ne peut faire suffisamment comprendre. Il faut, pour s'en rendre compte, se rappeler que tout magistrat prêtait serment avant d'entrer en charge. C'était

ce serment qui le « liait ». En effet, c'est une métaphore courante, en latin comme en français, que le « lien » du serment. « Nullum vinculum ad *adstringendam* fidem jurejurando majores arctius esse voluerunt » (Cic. *De off.* III, xxxi). S'engager par serment, c'était « fidem obligare » (*id. Philipp.* V, xviii), ou « DEVINCIRE » (*id. De off.* III, xxxi).

Il est remarquable que le mot *munus*, d'après l'étymologie adoptée par Corssen (*Aussprache*, I, p. 372), vient d'une racine primitive dont le sens était également « lier », et qui, par un autre développement de sens, a donné des mots exprimant, comme *murus*, l'idée d'un assemblage de pierres reliées entre elles (ou plutôt peut-être d'une enceinte), d'où le doublet *mœnia*, *munia*. Les deux sens de *munus* s'expliquent également bien par l'idée d'obligation. Car on dit aussi en latin « liberalitate, beneficio, donis, obligare » (Cic. *Ad. Q. fr.* II, xiv), « DEVINCIRE » (Tite-Live, XXII, xxi). Le « présent » est ce qui « lie » l'« obligé » au bienfaiteur; la « charge » est ce qui « lie » le magistrat.

NOTICE

SUR

LES INSCRIPTIONS LATINES DE L'IRLANDE,

PAR H. GAIDOZ.

Nous croyons utile de faire connaître aux savants du continent les inscriptions latines d'Irlande, qui (sauf une, n° 1) n'ont pas encore été publiées hors de cette île. La tâche est d'autant plus aisée que nous n'avons qu'à les extraire du magnifique recueil des Inscriptions irlandaises que publie en ce moment M^{lle} Marguerite Stokes, sœur de l'éminent celtiste M. Whitley Stokes, et elle-même la première archéologue d'Irlande. Les planches qui accompagnent cette notice sont la reproduction des lithographies qui figurent dans l'ouvrage de M^{lle} Stokes, et qui sont presque toutes dessinées par elle, d'après les monuments ou d'après des estampages¹.

M. Hübner n'a pas jugé à propos de faire entrer ces inscriptions dans les volumes du *Corpus* consacrés à la Grande-Bretagne. Dans les *Inscriptiones Britanniae latinæ*, il avait donné un cachet d'oculiste trouvé en Irlande, mais parce que ce cachet est conservé au Musée Britannique. Dans le Supplément consacré peu après aux inscriptions chrétiennes de la Grande-Bretagne, il s'est abstenu de comprendre celles de l'Irlande, parce que cette île n'a pas été réduite en province romaine².

¹ *Christian Inscriptions in the Irish Language*, chiefly collected and drawn by George Petrie, LL. D. edited by M. Stokes. In-4°, Dublin, 1870 et années suivantes. Six livraisons ont paru : M^{lle} Stokes a eu l'obligeance de nous communiquer les épreuves de la dernière livraison, qui n'a pas encore paru.

² « Exclusi, ut par erat, Hibernica; nam romanæ tantum provinciæ monumenta atque latinæ linguæ in ea usum indaganda mihi proposui. Hiberniam vero nunquam in provinciæ formam redactam fuisse constat. » (*Insc. Brit. christ.* p. v.) — M. Hübner a pourtant donné dans son recueil

Agricola, nous le savons par son gendre Tacite, avait médité la conquête de l'Irlande. Il pensait qu'une légion et quelques auxiliaires suffiraient à établir la domination romaine dans cette île, partagée entre des tribus divisées et souvent hostiles. Il semble même avoir noué des relations dans le pays, si l'on en juge par ce fait qu'il avait donné asile à un chef irlandais transfuge ou exilé. Quoi qu'il en soit, les affaires de la Grande-Bretagne ne lui permirent pas de réaliser ce projet¹. L'Irlande échappa à la conquête et à la romanisation; elle garda son originalité native, sa constitution, ses croyances et sa littérature, où l'on retrouve l'esprit celtique à peu près pur de tout mélange.

Lorsque la domination romaine s'affaiblit en Grande-Bretagne, les Irlandais ou Scots, comme on les appelait alors (car ce nom ne se transporta en Calédonie que plusieurs siècles plus tard, à la suite d'une émigration irlandaise ou scote), ne furent pas parmi les derniers à inquiéter de leur piraterie les côtes de l'île sœur. Leurs flottilles de *currachs* et leurs bandes de débarquement furent sans doute plus d'une fois battues par les forces romaines, et ce sont ces petits exploits qu'ont célébrés Juvénal² et Claudien³ avec des amplifications plus poétiques peut-être que réelles. Ce n'étaient pas des défaites partielles qui pouvaient arrêter les incessantes déprédations de voisins pauvres et barbares, et les Scots d'Irlande ne cessèrent, ainsi que les Pictes de Calédonie, de désoler la côte occidentale de la Grande-Bretagne : les Scots même y fondèrent d'importants établissements. C'est par ces incursions de pirates qu'il faut expliquer les quelques lots de

des inscriptions de l'île de Man, quoique cette île n'ait pas été occupée par les Romains. Si nous constatons cette inconséquence, ce n'est pas pour nous en plaindre.

¹ On ne peut regarder que comme un ingénieux paradoxe la thèse de M. Thomas Wright que les Romains auraient, après Agricola, repris son plan de conquête, et qu'ils s'y seraient établis, au moins dans le nord-est de l'Irlande. (Th. Wright, *On the Intercourse of the Romans with Ireland*, dans l'*Archæologia Cambrensis*, 3^e série, t. XII, p. 296-303.) La thèse de M. Wright a été réfutée par M. Brash, dans le volume suivant du même recueil (t. XIII, p. 83-101).

² *Sat.* II, 159.

³ VII, 55; VIII, 33; XXII, 251; XXVI, 417; XXXI, 90.

monnaies romaines qu'on a trouvés en Irlande, monnaies qui, presque sans exception, sont du Bas-Empire.

Tous les témoignages historiques s'accordent à prouver que la culture latine pénétra en Irlande avec les missionnaires chrétiens, avec saint Patrice surtout, dont le succès et la gloire éclipsèrent les efforts de quelques vaillants et obscurs précurseurs. Pourtant, si l'inscription de Killeen Cormac est authentique, comme le caractère chrétien en est absent, il faut admettre quelques rapports de l'Irlande avec le monde romain; ces rapports peuvent, du reste, s'expliquer par les relations commerciales dont parle Tacite lui-même¹ ou par les hasards de l'esclavage, qui, à cette époque troublée par la piraterie, jetait des épaves humaines sur les côtes les plus éloignées.

N° 1 (pl. I).

IVVENE DRVVIDES

(Petrie-Stokes, t. II, pl. I, n° 1.)

Cette inscription se trouve sur une pierre en *greenstone* (diorite) qui atteint près de deux mètres de hauteur et qui est large d'environ trente centimètres, et qui est analogue aux pierres levées que les archéologues bretons appellent des *lec'hs*. La pierre porte également une inscription oghamique, c'est-à-dire en caractères formés de coches dirigées vers l'arête de la pierre et de points marqués sur l'arête elle-même, cette arête formant comme la ligne idéale à laquelle s'attachent les caractères.

Cette pierre se trouve dans un vieux cimetière abandonné, connu sous le nom de Killeen Cormac, litt. « la petite *cella* de Cormac. » Des écrivains irlandais ont cherché à identifier le Cormac qui a laissé son nom à cette localité; mais ils ne sont arrivés qu'à des conjectures. Killeen Cormac se trouve dans la paroisse de Davidstown, comté de Kildare. On y voit, sur une sorte de tertre, des pierres provenant de murs éboulés, des pierres levées et des fragments de croix sur des pierres tombales.

¹ « Aditus portusque [Hiberniæ] per commercia et negotiatores cogniti. » (Tacite, *Agricola*, xxiv.)

La découverte de ce monument bilingue est due à M. l'abbé John F. Shearman, qui le décrivit le premier dans les revues savantes de l'Irlande.

C'est d'après M. l'abbé Shearman que M. Whitley Stokes publia la double inscription de Killeen Cormac dans les *Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung*, t. V, p. 363 et suiv. (Cf. une rectification ajoutée à l'*errata* du tome suivant.)

Sir Samuel Ferguson a proposé de lire l'inscription latine *Quatuor vere Druides*. La cinquième lettre est en effet mutilée et pourrait se prêter à cette lecture. Mais cela nous donnerait un latin trop spirituel et trop élégant pour un monument barbare.

Nous lisons donc IVVENE DRVVIDES.

Cette inscription mérite de nous arrêter par des particularités importantes, si importantes qu'on est d'abord tenté de douter de son authenticité. Tel est le sentiment que M. Hübnér a exprimé (préface aux *Inscriptiones Britanniae christianae*, p. xviii). Ce qui éveille le soupçon, ce sont les caractères vraiment épigraphiques de l'inscription, quand les autres inscriptions de l'Irlande (sauf pourtant celle de Cahir Conree) nous présentent les caractères de l'écriture cursive; c'est surtout ce mot de *Druide* qui semble se trouver sur cette pierre pour justifier l'enthousiasme dont les Druides sont l'objet depuis trois siècles. Cette inscription aurait été gravée furtivement sur la pierre, pour la plus grande gloire des Druides et de leur religion, par un *country-gentleman* lettré, ou par un antiquaire de campagne. — Cette hypothèse est probable, mais l'hypothèse de l'authenticité nous semble pourtant plus probable encore.

La barbarie du latin et la simplicité de l'inscription sont une première garantie d'authenticité : un faussaire se fût piqué de faire du bon latin, et, à supposer qu'il se fût borné à la mention toute simple « du jeune Druides », il eût écrit : IVVENIS DRVIDAE ou DRVIDIS. Une seconde garantie d'authenticité est la parfaite honorabilité de M. l'abbé John F. Shearman, qui découvrit cette pierre, et n'y remarqua d'abord que l'inscription oghamique. Ce n'est que dans une seconde visite, en 1860, qu'il reconnut les lettres à demi effacées de l'inscription

latine. Une troisième garantie d'authenticité serait la concordance de l'inscription latine avec l'inscription oghamique; mais la lecture de l'inscription oghamique présente encore bien des incertitudes. — Nous acceptons donc cette inscription comme authentique.

La seule particularité qui puisse nous étonner est le redoublement du signe V dans le second mot : faute d'exemples similaires, nous ne pouvons savoir si DRVVIDES nous représente une prononciation particulière ou si le lapicide a gravé deux V par erreur, trompé par l'analogie du premier mot IVVENE.

Quoi qu'il en soit, ce fait ne doit pas nous étonner, quand nous rencontrons PVVERI dans une inscription chrétienne de la Grande-Bretagne (Hübner, n° 34). Les autres incorrections de notre inscription sont également de leur époque. L'emploi de l'e pour l'i est fréquent dans les inscriptions du temps; M. Le Blant l'a remarqué dans les inscriptions chrétiennes de la Gaule¹, et le recueil de M. Hübner en fournit d'autres exemples pour la Grande-Bretagne, notamment *cive* pour *civis*, n° 135². Le même fait se rencontre également dans les manuscrits latins des anciens Irlandais³. La suppression du s final du premier mot n'a rien non plus que d'ordinaire⁴.

Le lecteur sait que les prêtres des Gaulois s'appelaient Druides : ce nom, conservé par les historiens, ne se rencontre pas dans les inscriptions⁵. La forme correspondante de ce nom en ancien irlandais est *druí* ou *draí* (plus tard *draoi*), gén. *druad*; nom. pl. *druid*.

Mais de l'identité du nom il serait téméraire de conclure à l'identité de la fonction, et ce serait donner une idée fautive au lecteur français que de traduire le *druí* irlandais par le nom que nous donnons traditionnellement aux prêtres de l'ancienne

¹ Manuel d'épigraphie chrétienne, p. 196.

² Voyez aussi : n° 66, *speritus*; n° 63, *speretus*; n° 132, *Hec iacet*.

³ Voyez Nigra, *Glossæ Hib. vet. Cod. Taurinensis*, p. xxvi; Reeves' *Adamnan*, p. xxvii, etc.

⁴ Voyez Le Blant, p. 194, et Hübner, à l'index. (X. *Grammatica*.)

⁵ On a voulu voir le mot *Druis* « druidesse » dans une inscription du pays messin (Orelli, 2200); mais cette inscription, aujourd'hui perdue, n'est connue que par d'anciennes lectures, et il n'est pas certain que le mot hypothétique *druis* y ait la valeur qu'on lui suppose. Voir Ch. Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, p. 89 et suivantes.

Gaule. Ces personnages occupent en Irlande un rang trop peu élevé, la thaumaturgie domine trop chez eux, et leurs incantations sont parfois trop obscènes¹, pour qu'on puisse leur donner le nom de « druide », sans commettre une inexactitude, ou sans rabaisser l'idée que nous nous faisons des Druides de la Gaule. Pour nous, nous traduisons le mot *druí* par *sorcier* ou par *chaman*.

C'était au reste l'opinion des anciens clercs irlandais, puisque, dans les vies de leurs saints, ils emploient comme équivalent de *druí* le mot *magus*, non le mot *druida*, terme qu'ils connaissaient pourtant bien par les écrivains classiques. Dans le manuscrit irlandais des *Épîtres* de saint Paul, à Wurzburg, la glose sur Jannès et Mambres, deux mages égyptiens (2^e Ep. à Tim. III, 8), est *da druith ægeptacdi*, litt. « deux druides égyptiens². » Les écrivains latins de l'ancienne Irlande n'ont jamais, que nous sachions, employé le mot *druida*. Colgan l'emploie au XVII^e siècle dans ses *Vies des saints irlandais*, mais c'est évidemment sous une influence classique : « Extiterunt Druidæ, quos acta nostrorum sanctorum passim vocant *magos*, non solum ante Christum natum in summa veneratione apud Hibernos, eodemque honore quo apud Gallos tempore Julii Cæsaris, juxta quod de eis scribit idem Cæsar, » etc. (Colgan, A. S. p. 149, n. 15.)

Il n'est, on le voit, que plus étrange de trouver sur une pierre d'Irlande ce nom qu'on ne trouve pas sous la plume des écrivains latins du même pays. Aussi supposons-nous que cette inscription est l'œuvre d'un Gaulois ou d'un Breton de Grande-Bretagne, qui aura voulu rendre cet hommage au

¹ Par exemple celle qui consiste à se retourner et à montrer à son ennemi la partie la moins noble de son corps (*Book of Fenagh*, p. 115 et 129). Les gens mal élevés ont conservé cette pratique, comme insulte grossière, sans se douter qu'à l'origine ce fut une *incantation*.

² Un des exemples les plus curieux de ce mot, dans la littérature irlandaise, est un vers où il est appliqué à Jésus-Christ. C'est dans un hymne attribué à saint Columba :

Is e mo draí Christ mac De.

« Christ, fils de Dieu, est mon sorcier, » c'est-à-dire mon appui, mon patron, maître du surnaturel. (*Miscell. Irish Arch. Soc.*, I, 6.)

jeune sage dont, sur la même pierre, l'épithaphe celtique était gravée par une main indigène.

Cette pierre est en effet un des rares monuments bilingues des Îles Britanniques, contenant à la fois une inscription latine en caractères romains, et une inscription celtique en caractères oghamiques. Plusieurs ont été trouvés en Galles. Celui de Killeen Cormac et le suivant sont encore les seuls que l'on connaisse en Irlande.

L'inscription se développe sur la tranche de la pierre, commençant à mi-hauteur du monument, se continue sur le sommet et va se terminer de l'autre côté de la pierre. Nous reportons cette inscription ici, en figurant par une ligne droite l'angle de la pierre sur lequel elle se déroule.



M. Whitley Stokes, appliquant à cette inscription la clef ordinaire de l'alphabet oghamique, la lit *Duftano safei sahatts*, et la traduit [*Lapis*] *Dubtanis sophi sapientis*, « [la pierre] de Dubtan le sage savant. » *Duftano* serait pour *Dufstanos*, le génitif singulier d'un thème en *u*, ancien **Dubutanus*, signifiant « le noirâtre » et analogue, par sa formation, au mot *dub-glas*, qui glose le latin *cæruleus*. *Safei* serait le génitif de *safos* = *sab*, « sage ». Dans *sahatts* l'*h* marquerait l'hiatus produit par la chute d'un *p*; *sahatts* semble en effet, pour la forme et pour le son, identique au latin *sapiens-entis*. A cette inscription peut se comparer un passage de l'*Amra Coluimchille* : *Bdi sab sùithe cech dind*, « c'était un sage érudit sur toute colline. »

Nous devons ajouter que la lecture des inscriptions oghamiques est encore en grande partie conjecturale, et nous apprenons, par un passage des *Lectures on Welsh Philology* de M. Rhys (p. 214), que ce savant propose une autre lecture : *Uwanos Awi Ewacatts*; mais il ne nous dit pas sur quels arguments il fonde cette lecture. La science naît de la comparaison, et la lecture des inscriptions oghamiques ne pourra approcher de la certitude que lorsque ces inscriptions auront été réunies et publiées d'après des estampages exacts.

N° 2 (pl. IV, fig. 2).

FECIT CVNVRI

(Petrie-Stokes, t. II, pl. II, n° 3.)

Nous regardons le quatrième signe comme un monogramme formé des lettres ITC liées. On pourrait voir l'I dans la barre horizontale du T; on trouve en effet dans les inscriptions chrétiennes de la Grande-Bretagne des I horizontaux. Nous voyons pourtant plutôt l'I dans la petite haste qui s'élève perpendiculairement de l'extrémité gauche du T¹. La ligature du T et du C ne nous paraît pas douteuse.

Cette pierre, un bloc de grès, pensons-nous (car ni M^{lle} Stokes ni sir Samuel Ferguson ne nous renseignent sur sa nature), se trouve sur la pente ouest d'une montagne du comté de Kerry, appelée *Cahir Conree*. La montagne tire son nom d'un fort primitif, qui occupait son sommet. *Cahir Conree* signifie en effet « le fort de Cúroi » et, d'après la légende, ce fort aurait été bâti par Curoi mac Dairi vers le I^{er} siècle de l'ère chrétienne.

Cette inscription porte, en outre, un signe (pl. IV, fig. 3) regardé par sir Samuel Ferguson comme une croix², et une inscription en caractères oghamiques. Cette inscription a été lue par le D^r Graves *Conuneatt mocui conuri*, ce qu'il traduit « Connait, fils de Cúroi. » Nous mentionnons cette lecture sans la discuter, car il faudrait prendre *ab ovo* toute la question oghamique. Le D^r Graves suppose ici l'addition de la syllabe arbitraire *un*. Il semble en effet établi que les Irlandais ont connu et pratiqué, bien avant les oisifs de nos boulevards, cet amusement cryptographique qui consiste à insérer au milieu des mots une syllabe adventive et dénuée de sens : c'est ce que

¹ Sir Samuel Ferguson a donné de ce monument un dessin (*Proceedings of the Royal Irish Academy*, 2^e série, t. II, p. 51) qui diffère de celui de M^{lle} Stokes en ce qu'on voit au-dessus du T un trait perpendiculaire qui forme un I grossier mais distinct.

² Notons pourtant que le même signe (deux lignes formant une croix par leur rencontre) se trouve sur des pierres qui n'ont rien de chrétien, par exemple sur des pierres provenant du Mur d'Adrien, où c'est vraisemblablement une marque ou un caprice de maçon (*Lapidarium Septentrionale*, p. 39).

nous appelons du *javanais*. Le cas est certain pour la curieuse production irlandaise intitulée *Dúil Laithne*.

N° 3 (pl. II).

DNĪ

[A]BCDEFGHIKLMNOPQRSTUVWXYZ &

(Petrie-Stokes, t. II, pl. V, n° 9. Kilmalkedar, comté de Kerry.)

C'est, on le voit, un abécédaire qu'un des premiers chrétiens du pays, soit missionnaire, soit indigène, s'est amusé à graver sur pierre, probablement pour l'instruction de ses prosélytes. L'historien breton Nennius dit de saint Patrice (§ 54): *Scriptis abegectoria trecenta sexaginta quinque, aut eo amplius*. La Vie irlandaise de saint Columba parle de l'alphabet de ce saint écrit sur un gâteau (*Reeves' Adamnan*, p. 358, n. 1).

Nous lisons X le signe qui suit le V et sur lequel M^{lle} Stokes se tait. Ce signe ne se rencontre pas dans les inscriptions, non plus que les deux suivants. Le signe final, abréviation de *et*, se rencontre dans deux inscriptions qu'on trouvera plus bas.

N° 4 (pl. V, fig. 1).

OR[oit] do Muredach hú Chomocain hic dormit.

(Petrie-Stokes, t. II, pl. IX, n° 17.)

«Priez pour Muredach, petit-fils de Comocan; il dort ici.»

Oroit, du latin *orate*.

Do, préposition, signifiant «pour».

Muredach, nom d'homme, écrit aussi quelquefois *Muiredach*, anglicisé aujourd'hui *Murray*. — Sur ce nom, voir *Revue Celtique*, t. I, p. 263.

Hú, pour *ú*, dat. sing. de *ua*, en ancien irlandais *aue* ou *haue*, «petit-fils». C'est ce mot qui est écrit *O'* dans les formes anglicisées des noms celtiques d'Irlande et d'Écosse, p. ex. O'Neill, O'Donnell, etc. La lettre *h* dans *hú*, *haue*, est simplement prosthétique.

Chomocain; le *c* initial de ce nom subit l'infection aspirée par l'influence du mot précédent. *Chomocain* est pour *Comocain*, gen. de *Comocan*, nom d'homme.

Hic dormit. C'est le seul exemple trouvé jusqu'ici en Irlande de cette formule latine.

Cette inscription se lit sur une pierre tombale trouvée

dans Inis Murray. Ce nom, en ancien irlandais *Inis Muiredaich*, signifie « île de Muiredach ou Murray ». C'est une île de l'Atlantique, sauvage et pauvre, située à cinq milles de la côte du comté de Sligo. Elle portait déjà ce nom au VIII^e siècle, mais on ne sait rien du saint personnage dont elle a reçu le nom et dont nous avons ici l'inscription funéraire.

On a trouvé au même lieu l'inscription n° 5 et plusieurs inscriptions irlandaises, et aussi des croix et pierres sculptées. Ces débris font partie des ruines d'un monastère formé, à la mode ancienne, d'oratoires enfermés dans un mur circulaire. Ce mur est formé de pierres sans ciment, comme les forts préhistoriques qu'on trouve en si grand nombre sur la côte occidentale d'Irlande.

N° 5 (pl. VII, fig. 3).

CRVX

(Petrie-Stokes, t. II, pl. X, n° 19.)

Ceci est un fragment trouvé à Inis Murray. Le reste de la pièce contenait certainement un nom d'homme et le reste de la croix, dont nous avons seulement la tête ici.

N° 6 (pl. VI, fig. 2).

[SAN]C[T]I BRE[CA]NI

(Petrie-Stokes, t. II, pl. XII, n° 24.)

Cette pierre avait déjà été publiée par Petrie dans son *Ecclesiastical Architecture of Ireland*.

On voit sur la pierre brisée la partie supérieure de la lettre S; on a donc *SCĪ*, abréviation de *Sancti*. C'est le seul exemple qu'on ait trouvé de cette formule en Irlande.

La moitié du nom a été supprimée par la brisure de la pierre, mais la localité du monument suggère une lecture certaine. Cette pierre, en effet, se trouve près du *Tempul Brecaín*, ou église de Saint-Brecaín, et en un endroit signalé par la tradition comme la tombe de saint Brecaín. Cette église se trouve dans Aran Mór, la plus grande, comme l'indique son nom (*mór* signifie « grand »), des îles Aran, dans la baie de Galway.

Les anciennes chroniques d'Irlande parlent de plusieurs saints de ce nom, de sorte qu'il est difficile d'identifier ce personnage¹.

N° 7 (pl. V, fig. 2).

VII ROMANI

(Petrie-Stokes, t. II, pl. XIV, n° 28.)

VII Romani, c'est-à-dire *septem Romani* « les sept Romains ».

Cette inscription est disposée des deux côtés d'une croix comme on en rencontre beaucoup sur les pierres tombales d'Irlande : c'est la croix latine, avec un petit cercle au croisement des deux branches, et avec des demi-cercles à l'extrémité des branches.

La pierre se trouve dans le cimetière de l'église de Saint-Brecan, à Aran Mór. Elle avait déjà été publiée par Petrie dans son *Ecclesiastical Architecture of Ireland*.

Comment sept personnes se trouvent-elles ainsi réunies sous cette appellation anonyme « les sept Romains » ? On est réduit aux conjectures. Ces sept personnages sont sans doute morts ensemble, ou à peu de distance l'un de l'autre, par suite d'un accident, ou d'un naufrage, ou d'une épidémie, ou d'une bataille avec des pirates. On a en Irlande même deux autres exemples d'inscriptions funéraires collectives :

Dans cette même église de Saint-Brecan on a l'inscription irlandaise : ORARIICANOIN, *Orfoitar II canoin*, « priez pour deux chanoines » (Petrie-Stokes, t. II, pl. XIV, n° 29). Une pierre tombale d'Iniscealtra (*ibid.*, pl. XXVI, n° 56) porte : † ILADĪDECHENBOIR, † *Ilad in dechenboir*, « tombe des dix personnes » (litt. « de la dizaine »). C'est ainsi que dans l'histoire de la Restauration on nous parle des « quatre sergents de la Rochelle », expression qui figure peut-être sur leur tombe ; c'est ainsi qu'on ne fera pas l'histoire du second Empire sans nommer « les cinq ».

¹ A propos de ce titre de *Saint*, il faut remarquer que tous les saints d'Irlande sont d'origine populaire, c'est-à-dire que leur sanctification, consacrée par « la voix du peuple », est antérieure à l'époque où les papes se sont réservé la prérogative de la canonisation.

Le nom de *Romani* désigne ici, non pas des Romains au sens étroit du mot, mais des habitants de l'empire romain¹.

Les anciens documents irlandais parlent fréquemment de saints personnages venus de l'étranger, de « sept moines d'Égypte », de « cent cinquante pèlerins d'outre-mer », de « trois fois cinquante *currachs* (canots) de pèlerins romains », etc.

N° 8 (pl. IV, fig. 1).

CARI

(Petrie-Stokes, t. II, pl. XI, n° 22.)

Fragment trouvé à Aran Mór dans un oratoire que Petrie suppose être celui de saint Benen (Benignus), disciple de saint Patrice.

On ne peut savoir si c'est le fragment d'un nom propre ou le latin *cari* « du cher ».

N° 9 (pl. III).

..... $\overline{\text{XPS}}$

Quicumque hunc titulum legerit orat pro Berechtuire. — « Que quiconque a lu cette inscription prie pour Berechtuire. »

(Petrie-Stokes, t. II, pl. XXX, n° 64.)

On remarque *quicumque* pour *quicumque* et *orat* pour *oret*. Cette dernière faute se rencontre dans le colophon de l'Évangile de Mac Reguil : « *Quicumque legerit et intellegit istam narrationem orat pro Mac Reguil scriptori.* »

L'angle supérieur du sommet gauche contenait certainement l'abréviation $\overline{\text{IHS}}$, comme pendant à celle $\overline{\text{XPS}}$, c'est-à-dire Jésus-Christ.

L'inscription occupe les deux côtés inférieurs d'une croix formée d'entrelacs.

Cette dalle se trouve à Tullylease, comté de Cork, dans les ruines de l'église fondée par un saint saxon, appelé concurremment par les écrivains irlandais Beretchert, Berichter et Berikert.

¹ Voir le bel article *Romani, Romania*, etc., par lequel M. Gaston Paris a ouvert la *Romania*, t. I, p. 1-22.

Ce monument est le seul d'Irlande où se rencontre l'abréviation $\overline{XPS}$: peut-être est-il l'œuvre de Saxons, compatriotes et compagnons de Berechtuire.

N° 10 (pl. VII, fig. 1).

PATRICII ET COLVMBE. . . .

(Petrie-Stokes, t. II, pl. XXXVI, n° 75.)

Le mot effacé à la fin de l'inscription est sans doute le mot *cruz*, car cette inscription est gravée sur la base d'une vieille croix en pierre, à Kells, comté de Meath. Ce ne peut être ici un monument funéraire. Le style de cette croix ressemble à celui de la croix du roi Flann à Clonmacnois, et de la croix de l'évêque Muiredach à Monasterboice; pour cette raison, M^{re} Stokes attribue la croix de Kells au début du x^e siècle. On remarque l'abréviation pour *xt*, qui se rattache au signe figuré à la fin de l'abécédaire de Kilmalkedar.

Le nom de saint Patrice se rencontre aussi sur une clochette de bronze conservée au musée de l'Académie d'Irlande : PATRICI (t. II, pl. XLVI, n° 98); mais cette clochette a été fabriquée au xiii^e siècle, pour remplacer une plus ancienne qui passait pour avoir été donnée à l'église de Ros Glandæ par saint Patrice lui-même.

N° 11 (pl. VI, fig. 1).

MARTINI.

(Petrie-Stokes, t. I, pl. X, n° 25.)

Nom propre au génitif, sur une pierre tombale, dans les ruines du grand monastère de Clonmacnois (comté du Roi), fondé au milieu du vi^e siècle. Ce nom, étranger à l'Irlande par son origine, s'y rencontre néanmoins plusieurs fois, par suite de la dévotion qu'on y avait pour saint Martin de Tours. D'anciennes traditions présentent saint Patrice, l'apôtre de l'Irlande, comme le neveu, par sa mère, de notre saint Martin. — Le *Lebor Brecc*, manuscrit irlandais du xiv^e siècle, contient un sermon sur saint Martin, publié et traduit par M. Wh. Stokes dans la *Revue Celtique*, t. II, p. 381-402.

Les annales irlandaises mentionnent la mort, en 867, d'un Martin, abbé de Clonmacnois. On trouve à Clonmacnois même deux autres pierres tombales portant, l'une MARTHINE (t. I, pl. XV, n° 40), et l'autre $\overline{\text{OR DO MARTA-}}$ NAN (t. I, pl. XL, n° 103^a), « priez pour Martanan. » Martanan, « le petit Martin », est un diminutif de Martin. Ce diminutif est formé sur la forme irlandaise *Martan*, qui se rencontre dans une inscription de Lismore, comté de Waterford, BENDACHT FOR $\overline{\text{AN MARTAIN}}$, « bénédiction sur l'âme de Martan; » c'est la tombe d'un abbé de Lismore, mort en 878. — On rencontre aussi le nom composé de Mael-Martin, c'est-à-dire « serviteur de Martin », litt. « chauve de Martin ».

N° 12 (pl. VII, fig. 2).

OR DO DVNCHAD PSPT HIC

« Priez pour Dunchad, prêtre, ici. »

(T. II, p. 74, n° 80^a. Brookborough, comté de Fermanagh.)

Cette pierre a été transportée dans le musée de l'Académie royale d'Irlande. On y remarque l'abréviation du mot *prespiter*, recte *presbiter*, « prêtre ».

Nous ne mentionnons que pour mémoire les inscriptions latines d'une époque très-tardive du moyen âge, et qui figurent sur des œuvres d'orfèvrerie : t. II, pl. XLV, n° 93; — *ibid.*, p. 98, n° 93^a; — *ibid.*, pl. XLV, n° 94; — *ibid.*, pl. XLVIII, n° 103; — pl. XLIX, n° 104 et 105.

ABRÉVIATIONS LATINES OU D'ORIGINE LATINE.

La plus fréquente est $\overline{\text{OR}}$, souvent OR sans le signe abrégé, par laquelle commencent les inscriptions funéraires. On la trouve quelquefois écrite OROIT (t. I, pl. VIII, n° 21; — pl. XII, n° 30; — pl. XVIII, n° 47; — pl. XX, n° 51; — pl. LXIV, n° 153; — pl. LXXII, n° 173), avec la variante ORAIT (t. II, pl. XVI, n° 32) et ORIT (t. I, pl. XV, n° 38). On trouve aussi, mais une fois seulement, les étranges abré-

viations $\overline{\text{ORO}}$ (t. I, pl. XVIII, n° 46) et $\overline{\text{OT}}$ (t. I, pl. XXIII, n° 57).

Oroit est la forme hibernisée du latin *orale*.

Le nom du Seigneur se trouve placé en invocation sur plusieurs pierres et en abréviation. Il se rencontre à plusieurs cas :

DNS (*Dominus*, t. II, pl. III, n° 6), et de l'autre côté de la même pierre (*ibid.*, n° 7), en caractères dont la lecture est moins certaine, DNO (*Domino*). Reask, comté de Kerry.

DNE (*Domine*, t. II, pl. IV, n° 8), encore sur une pierre de Reask.

DNI (*Domini*), sur la pierre alphabétique de Kilmalkedar (cf. *supra*, n° 3).

$\overline{\text{EPS}}$ (t. I, pl. LXVII, n° 160).

L'inscription entière est MÆLIOHAIN $\overline{\text{EPS}}$, « Mael-Iohain, évêque. » L'abréviation $\overline{\text{EPS}}$ peut se lire indifféremment en latin, *Episcopus*, ou en irlandais, *Epscop*. Le nom Mael-Iohain signifie « le serviteur (*litt.* le chauve) de Jean ». Clonmacnois, comté du Roi.

$\overline{\text{AP}}$, *apas*, recte *abbas*, « abbé », d'où l'irlandais *abb* ou *ap*. L'inscription est TOMAS $\overline{\text{AP}}$, « Thomas, abbé » (t. II, pl. XVI, n° 34). Le trait, signe de l'abréviation, au-dessus de AP, indique que le lapicide avait en vue le mot latin, non le mot irlandais. — Église de Saint-Brecan, Aran Mór.

P... (PR?), *presbyter*, dans une inscription brisée, à laquelle manquent la dernière lettre de la seconde ligne et une troisième ligne ORDOCORMAC P... « Priez pour Cormac, prêtre » (t. II, pl. XXI, n° 42). Lismore, comté de Waterford. (Voir plus haut PSPT dans l'inscription de Brookborough.)

R est peut-être l'abréviation de *Requiescit*, dans le fragment qui porte FINDLESR (t. II, pl. XXII, n° 46). — Killpeacan, comté de Tipperary.



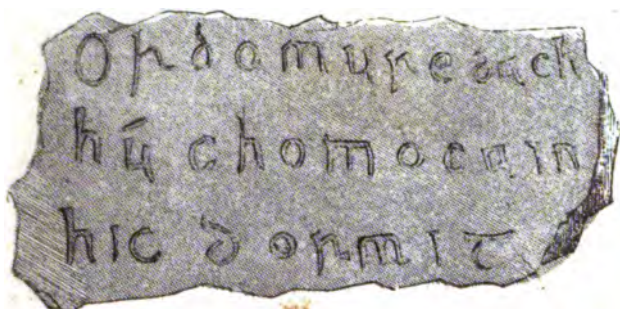








1



2



•

•

•

•

•

•

•

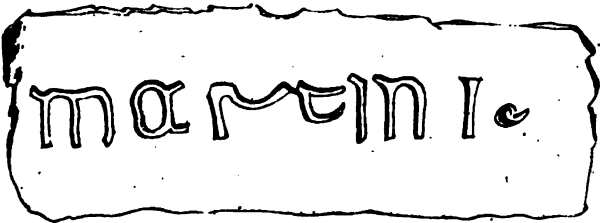
•

•

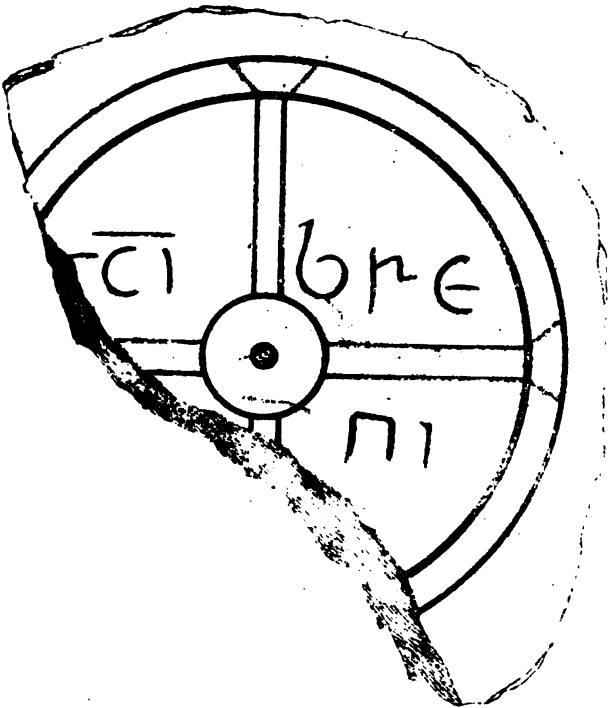
•

•

1



2



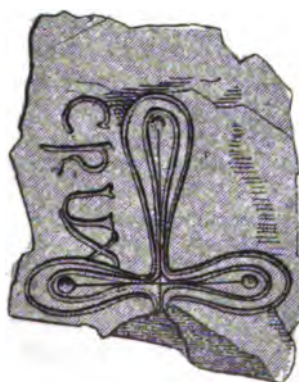
1



2



3



LEX ET CAPITULA,

CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE LA LÉGISLATION CAROLINGIENNE,
PAR MARCEL THÉVENIN.

Il n'est pas encore possible de publier, sur la législation carolingienne, un travail d'ensemble ayant une réelle valeur pour l'historien du droit germanique, parce que la critique des sources de cette législation n'est pas terminée. Les consciencieuses et patientes investigations de M. Boretius, professeur à l'Université de Halle, ont déblayé le terrain¹; il est désormais relativement facile, avec un guide aussi sûr que lui, de se reconnaître au milieu de cet amas de textes, juridiques ou autres, entassés pêle-mêle par la main ignorante des compilateurs, que l'on connaît sous le nom de *capitulaires*². M. Boretius était tout naturellement indiqué pour donner, dans la collection des *Monumenta* (*Leges*), une édition des capitulaires qui prît la place de l'édition de Pertz, devenue tout à fait insuffisante³; espérons qu'il ne tardera pas à mener sa tâche considérable à bonne fin.

La *Revue historique* a publié, l'année dernière, un travail de M. Fustel de Coulanges qui a pour titre : *De la confection des lois au temps des Carolingiens*. Il est regrettable qu'en

¹ *Die Capitularien im Langobarden Reich*, Halle, 1864. V. encore Beseler (*Festgaben für Homeyer*), *Ueber die Gesetzeskraft der Capitularien*, Berlin, 1871. Sohm, *Die Fränkische Reichs und Gerichts Verfassung*, 1871, p. 102 et suiv.

² *Beiträge zur Capitularienkritik*. Leipzig, Duncker. 1874.

³ *Op. cit.* p. 42 et note 1, p. 80, p. 108, p. 86, note 1. Le jugement général porté par M. Boretius, quelque sévère qu'il paraisse, est juste. P. 56, note 1 : « Pertz hatte so höchst geringe Kenntniss des deutschen Rechtes, dass der Rechtshistoriker nur mit stillem Schmerze seine üblichen Einleitungen zu den einzelnen Capitularien lesen kann, » etc.

écrivait cette étude l'auteur n'ait pas connu les quelques travaux allemands où sont admises avec ou sans restrictions, en tout cas discutées, les principales conclusions présentées par M. Boretius dans son dernier ouvrage. S'il connaissait ces conclusions, il eût dû les appliquer à l'objet spécial de son étude ou les rejeter après examen. Pour n'avoir ainsi tenu aucun compte des résultats obtenus par ses devanciers, M. Fustel de Coulanges a publié un travail dans lequel on retrouve sans doute le talent ordinaire de l'écrivain, mais qui ne résout point l'une des importantes questions relatives au droit germanique. Il est à craindre, en revanche, que ce travail ne contribue à entretenir dans le grand public les idées confuses ou inexactes qui ont cours sur l'esprit de la législation germanique en général, et, en particulier, sur le rôle législatif des Carolingiens¹.

¹ Voici quelques affirmations de M. Fustel de Coulanges. P. 3 : « Pour qui a lu complètement et de suite les capitulaires de Pépin, de Charlemagne, même de Louis le Pieux, il n'est guère possible de mettre en doute que l'autorité législative n'appartint tout entière au prince. » *Ib.* « Le vrai législateur est toujours le prince. » P. 5 : « Les capitulaires embrassaient les mêmes matières que les lois. » *Ib.* « On voit fréquemment les princes transformer leurs capitulaires en lois par leur seule volonté, ou ordonner de les écrire parmi les lois, ou enfin prescrire qu'on leur obéisse comme s'ils étaient des lois. » P. 6 : « Il est incontestable que les capitulaires étaient l'œuvre des rois seuls et de leur conseil intime; ils ressemblaient à ces *edicta*, *decreta*, *constitutiones*, qui, quatre siècles auparavant, portaient du palais des empereurs romains. » Pour ce qui est des lois proprement dites, p. 6 : « Nul indice d'une intervention des sujets. » P. 14 : « Cette sorte d'assentiment (des populations, leur *consensus* à la loi) ressemblait beaucoup plus à un engagement que prenait la population d'observer la loi du prince, qu'à une participation effective de cette population au pouvoir législatif. » *Comp.* p. 18 et suiv. La conclusion est que : « Si nous bornons notre regard au ix^e siècle, si nous donnons aux mots le sens qu'ils avaient dans la langue du temps, si nous observons la pratique et la réalité telles qu'elles nous sont décrites par les documents si nombreux et si clairs (?) de cette époque, nous ne reconnaissons nulle part que la nation, au temps des quatre premiers Carolingiens, ait possédé ou ait seulement partagé avec ses rois la puissance législative. » L'examen de cette théorie, exigeant une discussion de détail, serait ici déplacé; en quelques traits je me permets de marquer l'impression qui se dégage de la lecture de ce travail en disant que l'auteur me paraît connaître imparfaitement le latin des sources juridiques carolingiennes; c'est au travers de l'allemand, et de l'allemand aussi ancien que possible, et non d'un latin plus ou moins classique, qu'il faut le lire pour le bien

Le manuscrit 204 *nouv. acq. lat.* de la Bibliothèque nationale contient une indication précieuse, en ce qu'elle vise directement la législation franque au temps de Louis le Pieux. Cette indication, rapprochée de quelques textes qui en précisent et complètent le sens, permet de saisir sur le vif un procédé de la législation du ix^e siècle; elle amène tout naturellement à distinguer, tant par leur caractère extérieur que par leur structure intime, les divers matériaux dont la réunion constitue l'édifice juridique carolingien. On se propose donc, dans cette modeste étude, non de montrer directement l'évolution accomplie par la législation franque depuis l'époque de la rédaction des *Leges Barbarorum* jusqu'à celle de la promulgation des derniers capitulaires, mais seulement de dégager le *principe juridique* qui a présidé, au temps des Carolingiens, à la formation de deux couches distinctes de législation.

I

Le folio 20 v^o du manuscrit 204 contient une *suscriptio* relatant deux événements; on peut donc y distinguer deux parties; voici la première :

Incipiunt capitula quæ D. Hludovicus seren. imp. imperii sui v^o *cum universo cætu* populi a deo sibi commissi, id est cum venerabilibus episcopis et abbatibus atque comitibus vel *cum reliquo populo* in Aquisgrani palatio promulgavit atque *legis Salicæ addere* et universis ordinibus superioris videlicet inferiorisque gradus populi imperii sui *firmiter tenere*¹ *præcepit*.

Ce texte indique que Louis le Pieux, en 818², dans une assemblée générale, promulgua au palais d'Aix-la-Chapelle *des chapitres*, décida d'annexer ces chapitres à la *lex Salica*, enjoit-

comprendre. En second lieu, l'auteur commet parfois, dans le choix et la citation des sources, des erreurs provenant de ce qu'il ne semble pas avoir d'orientation au milieu des textes qu'il manipule. Enfin, la législation carolingienne n'a de sens et d'intérêt pour l'historien que rapprochée de la législation qui l'a précédée chez les divers peuples germaniques.

¹ *Firmiter tenere*, c'est exactement *fest halten*. Le sens technique de *capitula* sera fixé plus loin; je donne provisoirement à ce mot son sens primitif.

² Et non pas en 820 comme l'indique Pertz, *loc. cit.*

gnant en outre à tous les ordres, supérieurs et inférieurs, de son empire de les garder fidèlement. Quels sont ces chapitres? C'est ce que le manuscrit n'indique pas. Le compilateur, comme faisaient souvent ses collègues en compilation, a copié à la suite de cette *suscriptio* des dispositions qui ne s'y rapportent pas. Il est question de ces chapitres dans le document appelé par Pertz *Cap. Aquisg.* a. 820 (*Mon. Leg.* I, p. 220, c. 5).

Generaliter omnes admonemus, ut *capitula* que præterito anno *legi Salicæ pro omnium consensum addenda esse censuimus*. . . .

Du rapprochement de ces deux textes, il résulte que *des chapitres*, d'ailleurs antérieurement rédigés et réunis en bloc, ont été promulgués, et que, en vertu du consentement unanime, l'annexion de ces chapitres à la *lex Salica* a été décidée par l'empereur dans l'assemblée générale tenue à Aix-la-Chapelle en 818.

Passons à la deuxième partie de la *suscriptio* :

. . . ipsaque *postea* cum in Theodone villa generale conventum habuisset *ulterius capitula appellanda esse prohibuit sed tantum (lis. tantum) lex dicenda* immoque ea firmissime ab omnibus *pro lege tenenda* cum totius optimatum suorum consilio præcepit.

Elle indique que « plus tard, dans une assemblée générale tenue à Thionville, Louis le Pieux, de concert avec les grands formant son conseil, défendit d'appeler dorénavant ces chapitres *capitula*, ordonnant de ne les plus appeler à l'avenir que *lex*, et enjoignant à tous de les tenir strictement pour *lex*, » ce que confirme, au reste, la dernière partie du c. 5 cité plus haut :

Generaliter admonemus, ut *capitula*. . . *iam non ulterius capitula, sed tantum lex* dicantur, immo¹ *pro lege* teneantur.

Ces *chapitres* promulgués et annexés à la *lex Salica* en 818 à Aix-la-Chapelle, dénommés *lex* en 819 à Thionville, se trouvent dans les *Monum.* (*Leg.* I, p. 225) et ont été rédigés peut-être en 817, au plus tard en 818; comment et par qui? C'est ce qu'on verra plus loin.

¹ *Iam non ulterius. . . sed tantum*, c'est exactement *nicht mehr. . . viel mehr*.

En résumé, les deux textes ci-dessus, en opposant ainsi *capitula* à *lex*, assignent à chacun des deux mots un sens juridique technique dont on avait déjà quelque peu conscience au ix^e siècle¹. Ils permettent de constater, tout d'abord, l'existence de deux éléments distincts au sein de la législation carolingienne; les caractères propres à chacun de ces éléments seront déterminés plus loin. Ils indiquent, en outre, un procédé de législation qui ne peut être bien compris que si l'on se reporte aux *Leges Barbarorum*; c'est en se faisant une idée aussi exacte que possible des conditions dans lesquelles naît et se forme la *lex* qu'on pourra seulement préciser en premier lieu le sens juridique du mot *lex*, ensuite celui du mot *capitula*.

II

Pendant des siècles la *coutume* exista à l'état latent, sous forme d'usages juridiques auxquels, au sein de l'association (*civitas* de Tacite) dont il faisait partie, le Germain de condition libre obéissait d'instinct². Il n'y a pas à rechercher ici par suite de quels événements historiques, à la faveur de quelles circonstances la conscience de ces usages s'éveilla plus ou moins tardivement chez les divers peuples germaniques. Un fait constant est que la coutume, organisme juridique, apparaît et se développe suivant les procédés de tout organisme naturel. Elle n'est pas créée, en ce sens que ce n'est pas un organe particulier, — roi, conseil aristocratique ou prêtres, — qui élabore pour l'association et encore moins lui impose³

¹ Le sens primitif de *capitulum* est *point, objet, article, division, point en discussion, chef* (Littré, 130). Ici il est évidemment pris dans un sens technique, «denn selbst ein Kaiser kann nicht befehlen, dass ein Abschnitt nicht fernerhin ein Abschnitt sein soll.» (*Capitk.*, p. 33.)

² *Germ.*, c. ix : «Plus ibi boni mores (usages, coutume non écrite) quam alibi bonæ leges.» Paulus Diac. *De Gestis Lang.* IV, 44 : «... leges quas sola memoria et usu retinebant.» *Chron. Goth.* Pertz, *Leg.* IV, p. 645 : «Nam antea (avant la rédaction), per *cadarfada* (coutume non écrite) et arbitrio seu ritus finierant causationes.» Pour les Bavares, cf. *Prolog. Leg.* III, p. 259, les Frisons, *Leg.* III, p. 668, XIV, 2, etc. Cf. Boretius, *Capitularenk.*, p. 8 et suiv.

³ «Gehorsam war den Deutschen ein fremder Begriff.» (Waitz, *Verfas-*

les règles qui lui permettront de se maintenir et de se développer; elle naît incessamment des rapports des membres de l'association (*Genossen*) entre eux, et s'alimente directement au fonds populaire.

L'association (*Volksgemeinde*) n'est pas en état de se livrer à un travail d'enquête sur les usages dont l'ensemble constitue la coutume non écrite, de les classer, de les ordonner sous forme de dispositions rédigées et écrites. Elle charge donc de ce travail préparatoire les chefs qu'elle s'est donnés elle-même.

Prolog. I leg. Sal. (Behrend, p. 124) : « *Gens Francorum . . . juxta morum suorum qualitatem . . . dictaverunt*¹ *Salica lege per proceris*² *ipsius gentis qui . . . omnes causarum origines sollicitè discuciendum tractandis de singulis iudiciis decreverunt hoc modo.* »

Que ce travail préparatoire soit fait à l'instigation de l'association, comme cela est indiqué pour les Francs Saliens ou, — comme cela est indiqué pour les autres peuples germaniques, — à l'instigation du *rex* ou du *dux* en qui se résume visiblement l'unité de l'association, il n'importe : le procédé de *legislation* constamment suivi est celui-ci : des hommes choisis, connus pour leur expérience, leur habileté juridique, et recommandables par leur âge, font une enquête sur les usages existants.

Prolog. leg. Baiuw. Leg. III, p. 259 : « Theodericus rex Francorum . . . elegit viros sapientes qui in regno suo *legibus antiquis* (usages) eruditi erant. Ipso autem dictante iussit conscribere legem. — Hæc omnia Da-

sungs Gesch. I, p. 312.) Ceci est également vrai, appliqué aux institutions juridiques et aux institutions politiques.

¹ Sur le sens de *dictare*, v. Sickel, *Urkundenlehre*, I, p. 126.

² Cf. Tacitus, *Germ.*, c. 11 : « De minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes, ita ut ea quoque, quorum *penes plebem arbitrium* est, apud *principes prætractentur*. » Le procédé indiqué par Tacite se retrouve dans Prol. I, leg. Sal. (Behrend, p. 125) : « . . . proceris ipsius gentis qui tunc tempore eiusdem aderant *rectores* . . . qui . . . omnes causarum origines sollicitè discuciendum *tractandis* (*tractantes* ?) de singulis iudiciis *decreverunt* hoc modo. » Cf. Epil. I (*ib.* p. 126) : « Sic vero Childebertus rex . . . *pertractavit*, » et Epil. II (p. 127) : « . . . et postea *cum Francis pertractavit*, » etc. Cf. Edictus domni Chilperici regis (Behrend, p. 105) : « *Pertractantes* . . . cum *viris . . . oblitatis* vel antrustionibus et omni populo nostro convenit, » et *passim*.

gobertas rex... per viros illustres et omnia vetera legum in melius transulit et unicuique *genti scriptam* tradidit.»

Roth. Prolog. Leg. IV, p. 2 : «... in quantum per *antiquos homines* didicimus...»

Roth. c. 386. Leg. IV, p. 89 : «...reservantes, ut quod adhuc... tam per nosmetipsos quam per *antiquos homines* memorare potuerimus in hoc edictum subiungere debeamus¹.»

Il en sera de même lorsque les peuples germaniques seront réunis sous le sceptre des Carolingiens.

Capit. Karoli m. a. 789, c. 62. Leg. I, p. 63 : «Primo namque diligenter discenda est *lex a sapientibus populo* composita.»

Capit. Karoli m. ital. a. 801, praef. Leg. I, p. 83 : «...quædam (quæstiones) vero in nostri examinis arbitrium ad tempus dilata quorum iudicialis sententia *a legislatoribus* aut penitus ommissa est aut a posteris oblivioni tradita...» Ce dernier point sera traité plus loin.

De cette enquête, les *legislatores* rapportent une série de dispositions qu'ils soumettent à l'assemblée de la *gens* (*Volk*). Grâce à eux, l'association a désormais conscience de ses usages juridiques; elle approuve celles de ces dispositions qui lui paraissent le mieux reproduire les traits de sa propre création; elle les reconnaît comme constituant *sa* coutume. L'instinct faisant place à la connaissance, elle déclare que c'est bien là *son* droit.

Prolog. ad leg. Burg. c. 13. Leg. III, p. 527 : «...definitio quæ ex tractatu nostro et *communi omnium voluntate* conscripta est...»

Liutpr. prol. Leg. IV, p. 135 : «... et cum presentaliter fuissent capitula ista relicta *omnibus placuerunt et preventes ad sensum*...»

Cf. lex Alam. Leg. III, p. 45 et lex Baiuw. Leg. III, p. 269.

Tass. decreta praef. Leg. III, p. 463 : «...*universa consentiente multitudine*...»

La coutume écrite, résidu de l'ensemble des dispositions successivement examinées, naît donc de la collaboration des *legislatores* et de l'association. Il est absolument inexact d'y voir le résultat d'un *contrat* intervenu entre les *legislatores* et l'association². Ces deux facteurs n'agissent pas contradictoire-

¹ V. Boretius, *Kapitularienkr.* p. 8 et suiv.

² Dans ce sens, Löning, *Vertragsb.*, p. 1, n. 1. Dans le sens de *contrat*, Boretius, *op. cit.*, p. 11, et Beseler (*Festgaben für Homeyer*), p. 5, 6.

ment; leur activité converge vers un but final commun, la fixation de la coutume. *Legislatores* et association s'accordent.

Prolog. leg. Sal. II (Behrend, p. 125) : « *Placuit atque convenit inter* ¹ *Francos et eorum procures...* »

De là le nom de *pactus*, terme technique qui désigne la coutume fixée, dans les plus anciens documents :

Cod. Bibl. nat. 4404 : « ... incipiunt capitula in *pacto* Salicæ. »

Prolog. leg. Sal. I (Behrend, p. 125) : « ... et quod minus in *pactum* habebatur idoneo. »

Leg. III, p. 34 : « ... Incipit *pactus* lex Alamannorum. Et sic convenit. »

Prolog. ad leg. Burgund. c. 13. Leg. III, p. 527 : « ... etiam per posterios custodita perpetuæ *pactionis* teneat firmitatem. »

Cet *accord* se manifeste et s'affirme dans des formes qui varient avec les divers peuples germaniques. On retrouve en elles les formes de la vie juridique ordinaire.

Roth. c. 386. Leg. IV, p. 90 : « ... et per *gairethinx* secundum ritus *gentis nostræ confirmantes* ut sit hæc lex firma et stabilis. »

Prolog. ad leg. Burg. c. 13. Leg. III, p. 527 : « Constitutionis vero nostræ seriem placuit etiam *adiecta* comitum *subscriptione firmari ut definitio* quæ ex *tractatu nostro et communi omnium voluntate conscripta* est, etiam per posterios custodita perpetuæ *pactionis* teneat *firmitatem*. »

Telles étaient encore l'*acclamation*, suivie probablement de certains actes solennels et, peu à peu, l'*écriture*. L'assentiment et l'*acclamation* d'où résulte l'*accord* manifesté sont marqués par les expressions suivantes, revenant à chaque instant dans les *leges* : « *adsensum præbere*, — *asistente* omni populo, — *universa consentiente* multitudine, — *ex communi omnium voluntate*, — *per suggestionem iudicum omniumque consensu*. » Il importe de se bien pénétrer tout d'abord que la *lex* naît d'un *accord* et non pas d'un contrat, si l'on veut juridiquement distinguer entre elles les sources de la législation carolingienne.

En principe et tant que l'empire des Franks n'est pas encore constitué tel qu'il le sera sous la deuxième race, le

¹ *Inter* a ici le sens copulatif de *zwischen*. Cf. Leg. III, p. 45 : « ... *una cum* proceribus suis... *vel cetero populo adunato*... » et *ib.*, p. 269 : « ... *apud* (avec) *regem et principibus eius et apud cuncto populo*... »

peuple attribue la même autorité à sa coutume écrite et à sa coutume non écrite. Il faut toutefois et il suffit que la coutume non écrite soit constatée pour chaque cas particulier non prévu dans la *lex*, par les juges du tribunal. La raison en est que, dans l'une et dans l'autre, l'association (*gens*, *Volk*) reconnaît également sa création, la norme qu'elle a elle-même élaborée. Aussi le mot *lex* (anc. germ. *ewa*, *eo*, « ce qui lie »), qui ne désignera plus dans la législation de la seconde race que la coutume écrite, est-il souvent employé dans les *leges* au sens de coutume non écrite mais observée, dont l'association a conscience :

Lex Fris. XIV, 2. Leg. IV, p. 668 : « Haec *lex* inter Laubachi et Flehum *custoditur*. Cæterum inter Flehum et Sincfalum *talis est consuetudo*. . . »

Edict. Roth. c. 386. Leg. IV, p. 89 : « . . . antiquas *legis* . . . quæ *scriptæ* non erant. . . » Cf. Prol. Baiuw., p. 259.

Au VIII^e siècle, l'une et l'autre sont nettement distinguées.

Pippini lt. reg. cap. circa 790, c. 10. Leg. I, p. 47 : « . . . ubi *lex* est præcellat *consuetudinem* et nulla *consuetudo* superponatur *legi*. »

La coutume écrite, *lex*, est encore désignée par les mots *edictum*, *decretum*, *constitutio*, qui, pour peu qu'on soit sollicité par le souvenir des procédés de la législation romaine, semblent indiquer dans la législation germanique une évolution qui attribuerait au *rex* ou au *dux* un rôle de premier ordre. Ils marquent simplement que, dans la confection de la *lex* ou mieux dans la *fixation* de la coutume, le *rex* ou le *dux*, en qui se personnifie l'association, attache son nom à l'œuvre de l'association elle-même¹; sa coopération n'ajoute rien aux caractères propres de la *lex*, mais elle lui est en somme favorable, en ce sens que le *rex* ou le *dux* est mieux placé que l'association, groupe complexe et inhabile à agir, pour voir à quel moment il est opportun de fixer la coutume ou d'ajouter des dispositions (*capitula*) nouvelles aux dispositions déjà fixées².

¹ Prolog. leg. Baiuw. Leg. III, p. 259 : « Dagobertus unicuique *genti scriptam* tradidit. » Cf. Einhardi Vita Karoli, c. xxix, script. II, p. 458. et *passim*.

² C'est ce qui résulte directement des textes et du rapprochement de

Il résulte de l'analyse qui précède que la *lex* tire d'elle-même son principe d'autorité et que, chez les Germains, dans la *lex* se manifeste spontanément la fonction juridique de l'association, c'est-à-dire du *peuple* considéré comme un *organisme social*. Le caractère *essentiel* de la *lex* est d'être *populaire*.

Tass. decreta ad leg. Baiuw. Leg. III, p. 464 : « De popularibus legibus. »

De ce caractère populaire de la *lex* découle, par voie de conséquences, une série de *propriétés* que les textes permettent d'ailleurs de constater directement.

1° La *lex* est *personnelle*.

a) Au sein du royaume, de l'empire des Franks, la *lex* est particulière à chaque élément constitutif de cet empire, c'est-à-dire à chaque peuple; elle est la *lex* de ce peuple, comme l'idiome germanique qu'il parle est *sa* langue. De là les expressions *lex Salica*, *lex Franc. Chamavorum*, *Alamannorum*, *Baiuvariorum*, *Langobardorum*, etc. Et comme, sur le territoire de l'empire, chaque peuple occupe une circonscription déterminée

edictum et de *dictare*, de *decretum* et de *decreverunt*. V. d'une part Prolog. I Leg. Sal. (plus haut, p. 142 et n. 2) et d'autre part *Edict. Roth. Leg. IV*, p. 89 : « Præsentem *edictum* quem... inquirentes et rememorantes antiquas *legis*... quæ scriptæ non erant condedimus. » Cf. p. 155. *Lex Baiuw.*, Leg. III, p. 269 : « ... *hæc decretum* apud regem et principibus *eius* et apud cuncto populo... » Les *procères*, *principes* de l'association, de la *gens* (*civitas* de Tacite) sont devenus les *procères*, *judices*, *principes*, etc., du *rex* ou du *dux*; ceci marque une évolution politique sans doute, mais non une modification, encore moins une altération des caractères essentiels de la coutume. Quant à *constitutio*, ce mot signifie simplement action de *fixer*, d'*arrêter* (*statuere*), comme il est facile de s'en convaincre par la glosse malbergique (*Lex Salica*, XLIII) « seoland *stadio*. » Voy. Kern, *Malb. Gloss.*, p. 27 : « *Stadian* ist stellen oder *statuere*, bestimmen. » *Constitutio*, au sens concret, est donc tout d'abord l'ensemble des dispositions fixées, tout comme *lex*, coutume écrite. Les précautions prises pour s'assurer du sens d'un terme juridique et des nuances de ce sens pourront paraître exagérées, et la lecture de ces citations sera peut-être fatigante; c'est qu'à mon avis on ne saurait trop se défier de l'enveloppe latine qui, dans les textes spéciaux, recouvre l'idée juridique; d'autre part, cette idée elle-même, chez les Germains, ne se présente jamais complète et précise dans un seul mot, et l'on ne peut, en conséquence, arriver à la saisir tout entière qu'après une série de retouches et de tâtonnements.

(*provincia, patria*), elle est la *lex* de cette circonscription (sans être pour cela territoriale).

Lex Franc. Chamav. (Gaupp. p. 30) : «Notitia vel commemoratio de illa euna, quæ se ad Amorem habet.» Cf. *ib.* xxvi, xxviii.

Pippini capitulare, a. 768, c. 14. Leg. II, p. 14 : «... et si de alia provincia advenerit, secundum legem ipsius patriæ vivat.»

b) Partout où réside ou s'établit l'individu sur toute l'étendue de l'empire des Franks, sa *lex* le suit, parce que la *lex* est la propriété de l'individu (*lex sua*). Elle fait partie de son être (*lex qua vivit*). Il ne peut pas ne pas l'invoquer, tout comme il ne peut pas ne pas parler l'idiome qu'il parle.

Pippini capit. l. c. : «Ut omnes homines eorum legis habeant, tam Romani quam et Salici, et si de alia provincia advenerit, secundum legem ipsius patriæ vivat.» (V. p. 145, note 1.)

Le *rex* lui-même n'est pas au-dessus ou en dehors de la *lex*; individu d'origine franque (salique ou ripuaire), lombarde, etc., il vit d'après la *lex Salica*, *Ribuaria*, etc. C'est ainsi que Clovis observe la *lex Franc.* en fiançant Clotilde par le *sou et le denier*.

Fredeg. epit. Greg. Tur. 18 : «Legati offerentes solidum et denarium, ut mos erat Francorum, eam partibus Chlodovæi sponsant.» — Cf. *Form. de Roz.* 229 : «... per solidum et denarium secundum legem Salicam et antiquam consuetudinem sponsare.» *Ib.* 230.

Les Carolingiens vivaient d'après leur *lex* d'origine, c'est-à-dire la *lex Ribuaria*.

Divisio imperii a. 817, c. 16. Leg. I, p. 200 : «Si vero alicui illorum (filiorum) contigerit nobis decedentibus ad annos legitimos iuxta Ribuarum legem nondum pervenisse...»

Un texte intéressant, cité déjà par M. Boretius (*Kap.* p. 14), indique qu'il en coûta le trône au roi des Lombards, Ratchis, pour avoir, entre autres violations de la *lex Langobardorum*, réglé, vis-à-vis de sa femme Tassia, les dispositions matrimoniales, quant aux biens, d'après le droit romain et non pas d'après sa *lex* personnelle¹.

¹ *Chronic. Benedic. Script.* III, p. 702. Voy. encore le récit intéressant rapporté par Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, III, 27. Cf. Sohm, *Recht der Eheschliessung*, p. 77, n. 3.

c) C'est précisément parce que la *lex* est personnelle, c'est-à-dire qu'elle est la propriété de chaque peuple et aussi de chaque individu, que les autres peuples ou individus (et aussi le *rex*) ont le devoir de la respecter, de même qu'ils ont le droit de faire respecter la leur.

Greg. *Hist.* IX, 30 : « ... *similiter* et ille [Charibert] cum iuramento promisit, ut *leges* consuetudinesque novas populo non infligeret, sed in illo quo quondam patris dominatione *statu vixerant*, in ipso hic eos deinceps *retineret*. »

Pipp. *lt. regis capit.* c. 15. Leg. I, p. 104 : « Volumus ut *sicut nos omnibus legem observamus*, ita et omnes nobis *legem observare debeant*. »

Karoli II *jusjur.* a. 876. Leg. I, p. 529 : « ... Ego unicuique *competentem legem* et iustitiam *conservabo*. » — Cf. *Form. de Roz.* 7 : « ... et eos recto tramite *secundum lege* et consuetudine eorum regas. »

2° La *lex* est illimitée dans sa durée; elle se transforme incessamment, et dans ses transformations se reflètent les vicissitudes historiques du peuple dont elle émane¹. Fixée à un certain moment de sa durée par le procédé que nous avons vu, elle ne pourrait être abolie en bloc, *effacée* que par le procédé inverse. L'organe social qui, sous les deux premières races, est le dépositaire du pouvoir, le *rex*, ne peut pas plus, par ordre, abroger la *lex* d'un peuple, qu'il ne peut, par ordre, anéantir sa langue et la remplacer par une autre. Il peut toutefois agir sur la *lex*, mais indirectement et dans des limites restreintes. Même dans ces limites, il ne peut agir sur elle que si, par voie de modifications insensibles, il sait en élaguer les dispositions tombées en désuétude. Ces dispositions sont, en effet, des éléments que l'organisme juridique ne nourrit plus. Quant aux dispositions en vigueur, dont l'association vit encore, il n'y peut pas toucher.

Prolog. *leg. Baiuw.* Leg. III, p. 259 : « Et quicquid Theodericus rex propter vetustissimam paganorum consuetudinem *emendare non potuit*, post hæc Hildebertus rex *inchoavit*, sed Lotharius rex *perfecit*. »

¹ Il suffit de rappeler l'influence considérable qu'exercèrent : 1° la *lex Salica* sur les *leges* de quelques autres peuples germaniques, en particulier sur la *lex Ribuaria*; cf. Sohm, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, V, p. 394 et suiv.; 2° après la fondation de l'empire frank, les *leges Francorum* sur les *leges* des autres peuples. La lutte pour l'existence ou la prééminence s'établit ou se poursuit entre les divers organismes juridiques ou *leges*.

Liutpr. c. cxviii. Leg. IV, p. 156 : «... sed propter consuetudinem gentis nostræ Langobardorum legem ipsam vetare¹ non possumus.»

3° La *lex*, dans les diverses phases constatées de son développement, emploie le *procédé* qu'elle a employé pour se fixer tout d'abord. Ceci pourrait être considéré comme une conséquence de ce qui précède; c'est d'ailleurs ce qui résulte directement, pour la période mérovingienne, des Épilogues I et II (Behrend, p. 126 et 127). Cf. Edictus domni Chilperici regis (*ib.* p. 105), c. 1, et les nombreux textes cités plus haut². Pour la période carolingienne, voir plus loin.

4° La *lex* règle ou du moins tend à régler les rapports que la vie civile fait naître entre les membres libres de l'association (*civitas, natio, gens, populus*), et ne règle que ceux-là. C'est pour cela que les *leges* sont avant tout des recueils de procédure et de tarifs. Le droit civil y est également représenté, mais en action, mêlé à la procédure, parce que l'association, encore incapable de la puissance d'abstraction nécessaire pour distinguer entre elles les grandes divisions du droit, s'est proposé de rédiger un recueil utile et non un recueil systématique et savant de dispositions juridiques³.

Les *leges* contiennent, en outre, plus ou moins de dispositions réglant, par quelque côté, la situation civile des étrangers au sein de chaque association.

¹ Var. *mutare*. Le chapitre est trop long pour être reproduit ici; il faut le lire en entier dans Pertz, *loc. cit.*

² Les *leges*, pour se mettre d'accord avec les coutumes non écrites, procèdent tantôt par additions successives, tantôt par remaniements plus ou moins habiles, tantôt enfin à la fois par additions et remaniements de détail. Pour bien constater ces additions, il faut évidemment avoir les textes sous les yeux. Dans la période mérovingienne et en s'en tenant à la *lex Salica*, comp. : 1° Behrend, p. 98, c. 1 «*De agsoniis* (des essoines ou excuses légales). Secundum legem Salicam hoc convenit observari... » et *lex Salica*, I : «*De mannire*» (de l'assignation au tribunal); 2° Edictus Chilp. (Behrend, p. 105) : «*Pertractantes in Dei nomen cum viris magnificentissimis... et omni populo nostro convenit*,» etc. c. 2 : «*Similiter convenit ut reibus...* » et *lex Sal.*, XLIV : «*De reipus*.» *ib.* Edict. Chilp. c. 3 et *lex Sal.*, LIX : «*De alodis*,» et *passim*.

³ La proportion entre ces éléments divers, droit privé, procédure, tarifs, varie du reste avec les différentes *leges*; ce quatrième point, fort important, ne peut être examiné que dans une histoire de la législation franque.

En résumé, la *lex* émane du peuple et s'alimente directement à la source populaire; de là son procédé de formation et de développement. Elle est personnelle. Elle est illimitée dans sa durée, parce qu'elle satisfait à des besoins qui sans cesse se renouvellent.

III

A côté de ces besoins, nés spontanément des rapports des individus entre eux au sein de chaque association (quod ad *singulorum utilitatem* pertinet), se développèrent, assez faibles d'abord, puis plus grands à mesure que l'empire des Franks prit plus de consistance, des besoins nés de la vie *politique*, commune aux populations germaniques et romanes réunies sous le sceptre des rois, puis des empereurs Franks (quod ad *utilitatem publicam* ou encore *ad utilitatem dominicam* seu *regiam* pertinet). Le pouvoir royal, en réunissant ainsi ces populations, les avait, en effet, par cela même initiées à la culture politique générale¹; lui seul était en état de trouver les moyens les mieux appropriés au maintien et au progrès de son œuvre. Les moyens avec lesquels les rois gouvernèrent et administrèrent l'empire sont, dans l'ordre juridique, les dispositions législatives connues sous le nom de *capitulaires*.

En embrassant le christianisme, les peuples germaniques vécurent désormais d'une vie religieuse commune, qu'avaient déjà organisée, avant leur conversion, les décrets des conciles et les règlements disciplinaires des synodes ou autres assemblées ecclésiastiques. L'Église toutefois ne pouvait assurer l'exécution de ses volontés, là où elle procédait par ordres ou injonctions, qu'au moyen de peines *canoniques*, telles que l'excommunication, les pénitences ecclésiastiques, les amendes, etc. Les Carolingiens lui prêtèrent l'appui de leur pouvoir séculier, en reprenant les dispositions élaborées par elle, sous la forme

¹ Cette initiation à la vie politique générale fut d'ailleurs imposée aux populations plutôt que volontairement acceptée par elles; c'est ce que démontrent, juridiquement, l'existence du *bannus*, sanction pénale qui nécessairement appuie toute disposition émanant du pouvoir royal, et, historiquement, la fragilité et l'effondrement rapide de l'édifice politique carolingien.

de dispositions législatives, également connues sous le nom de *capitulaires*, dont l'exécution fut, à l'occasion, assurée par le *bannus*, c'est-à-dire par une sanction pénale d'origine royale.

Sous les Carolingiens, l'unité politique, qui, au temps des Mérovingiens, se personnifiait dans le *rex* ou le *dux*, prit corps, pour tous les peuples soumis à l'empire des Franks, en la personne de l'empereur. Ce fut au pouvoir impérial qu'incomba désormais la tâche, non pas de développer les *leges*, — on peut dire maintenant le droit *civil*, — mais de donner au droit civil l'occasion de se développer en saisissant le moment précis où il devait se mettre à la hauteur des exigences nouvelles. Ces exigences étaient dues à l'action exercée par la vie politique, la vie économique et la vie religieuse sur la vie civile générale. La part de ces exigences, en tant qu'elles modifiaient dans le même sens *l'ensemble des leges*, c'est-à-dire les parties du droit civil communes aux divers peuples de l'empire, fut faite au moyen de dispositions qui nous sont également parvenues sous le nom de *capitulaires*.

Enfin, les instructions écrites données par les rois ou les empereurs à leurs agents, d'abord provisoires, puis permanents (*missi*), pour l'exécution des capitulaires, la levée des contingents militaires, l'application des dispositions administratives, etc., dans chaque grande circonscription territoriale (*missaticum*) de l'empire, étaient aussi des *capitulaires*.

Le cadre restreint de ce travail ne permet pas d'examiner chacune de ces catégories de *capitula* et de marquer directement, d'après les textes mêmes, ce qui distingue juridiquement, quant à leur contenu, les *capitula* proprement dits (au sens technique de la législation carolingienne), qu'on a appelés aussi *capitula per se scribenda*, des *capitula legibus addita*. Quant à l'objet différent auquel ils s'appliquent, ou mieux leur distinction extérieure, elle a été dès longtemps faite en Allemagne par Eichhorn, Biener et Waitz, et, bien avant ces historiens, par notre Montesquieu¹, « le créateur de l'histoire du

¹ *Esprit des lois*, xxviii, 10, éd. Laboulaye, p. 278 : « Les capitulaires étaient de plusieurs espèces. Les uns avaient du rapport au gouvernement politique, d'autres au gouvernement économique, la plupart au gouvernement ecclésiastique. *quelques-uns* au gouvernement civil. Ceux de cette dernière espèce furent ajoutés à la loi civile, c'est-à-dire aux *lois person-*

droit en France, » bien qu'elle n'ait été scientifiquement démontrée que tout dernièrement par M. Boretius. Envisagés comme manifestations de l'activité législative des Carolingiens, comme sources juridiques, les *capitula* (*per se scribenda*) constituent la plus grande partie de la législation des VIII^e et IX^e siècles; ils ont en vue l'*utilitas publica* ou encore *dominica seu regia*; ils se rapportent « au gouvernement économique et politique »; ils émanent directement de l'empereur, secondé par ses *consiliarii*. Les populations, soit directement, soit par des délégués (*judices*, *legislatores*), ne prennent aucune part à leur confection et ne sont point admises à donner leur adhésion aux *capitula* (*per se scribenda*), après leur composition et avant leur promulgation. Il suit de là :

1° Que ces *capitula* constituent le droit territorial des populations faisant partie de l'empire frank (*sub regimine imperatoris degentes*);

2° Que ce droit est officiel, c'est-à-dire que, né de l'autorité impériale, il est artificiel et voulu, tandis que la *lex* est le droit populaire, organique et inconscient;

3° Que, par leur nature même, les *capitula* sont limités dans leur durée. Auxiliaires indispensables de l'idée politique qui tend à se réaliser dans l'empire carolingien, les dispositions qu'ils contiennent ne sont plus appliquées dès que cette réalisation n'est plus possible. A l'époque même où l'empire carolingien paraît solide, les *capitula* contiennent en eux-mêmes un principe de mort. Sans aller jusqu'à affirmer que les *capitula* (*per se scribenda*) n'avaient force de loi que durant le règne de l'empereur qui les avait créés et promulgués, ce qu'aucun texte n'indique positivement, il est permis de voir, dans le grand nombre de ces *capitula* revenant sur les mêmes sujets à de fréquents intervalles, ainsi que dans le soin que mettait chaque empereur à s'autoriser des *capitula* de ses pré-

nelles de chaque nation. Mais ces capitulaires, ajoutés aux lois personnelles, firent, je crois, négliger le corps même des capitulaires. Dans des temps d'ignorance, l'abrégé d'un ouvrage faisait souvent tomber l'ouvrage même. » Si le corps même des capitulaires (les *capitula per se scribenda*, capit. proprement dits) fut « négligé », ce n'est point par la raison toute superficielle que donne Montesquieu; cela tient, comme on le voit, à des causes organiques. Cf. *ib.*, p. 415, n. 1.

décesseurs, les traces des efforts que firent les Carolingiens pour soutenir leur œuvre politique et lui assurer quelque durée.

Quant aux *capitula* qui se rapportaient au gouvernement civil (*singulorum utilitas*), ils doivent leur formation au même procédé législatif que les *leges*, dont ils ont les caractères lorsqu'ils sont incorporés à une *lex* particulière. La mise en lumière de ce dernier point nous ramène à l'objet direct de cette étude.

IV

1° Les *capitula quæ de partibus Saxonie constituta sunt*, an. 785 ou 782 (Waitz, *Gelehrte Gött. Anz.*, 1869, p. 27; Pertz, *Leg. I*, p. 48), auxquels il faut joindre le *Capitulare Saxonicum* (Pertz, *Leg. I*, p. 75), ont le caractère populaire d'une *lex*, ce qui est d'autant plus intéressant que Charlemagne, tout en faisant entrer de force les Saxons dans la vie politique et dans la vie religieuse de son empire, respecta, bien inconsciemment sans doute, les manifestations de leur vie civile.

Suscriptio. . . simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis, tam de Westfalahis et Angrariis, quam et de Ostfalahis, omnes unanimiter consenserunt et aptificaverunt.

C. 2 : « Omnes statuerunt et aptificaverunt . . . »

C. 3 : « Item placuit omnibus Saxonibus . . . »

C. 4 : « Hoc etiam statuerunt . . . » et *passim*. Cf. Cap. Paderb. *cit.*

2° Les diverses phases par lesquelles nous avons vu la coutume non écrite passer, avant d'arriver à l'état de *lex*, sont indiquées pour les dispositions qui devaient être ajoutées à une *lex*.

Voici en effet une instruction donnée par l'empereur à ses *missi*.

Cap. missorum 823, c. 19 (*Leges*, I, p. 115) : « Ut *populus interrogetur de capitulis quæ in lege mittenda¹ sunt*. Et postquam omnes consenserint, *subscriptions et manufirmationes* in suis capitulis faciant. »

Ce que confirme, au reste, la *suscriptio* des *capitula quæ in lege Salica mittenda sunt* (Pertz, I, p. 112) :

In Christi nomine incipiunt capitula legis imperatoris Karoli nuper in-

¹ D'après les manuscrits 4613 et 4632, Paris. Les éditions portent : « . . . in lege noviter addita sunt. » Voy. Boret. *op. cit.*, p. 56, n. 1.

venta anno tertio domini nostri Karoli augusti. Sub ipso anno hæc facta capitula sunt et consignata Stephano comiti, ut hæc manifesta fecisset in civitate Parisius mallo publico, et ipsa legere fecisset coram illis scabineis; quod ita et fecit. Et omnes in uno consenserunt quod ipsi voluissent omni tempore observare usque in posterum; etiam omnes scabinei episcopi abbatis comitis manu propria *subter firmaverunt*.

On peut comprendre maintenant le texte du ms. 204, non-seulement dans sa lettre, mais, ce qui est plus important, dans son esprit. Les *capitula* en question sont les chapitres qu'ont rédigés les *judices franks*, après les avoir soumis à l'examen et à la discussion du peuple dans les assemblées judiciaires. En se reportant à la *lex Salica*, il est facile d'y suivre chacun des titres auxquels chaque chapitre, pris isolément, renvoie. Ce titre est de la sorte révisé, corrigé ou augmenté. L'examen, la discussion et enfin le consentement du peuple sont marqués par les expressions habituelles.

Pertz, I, p. 225 : « De hoc capitulo iudicatum est. . . »

C. 2 : « De hoc capite iudicatum est ab omnibus. . . »

Le consentement est constaté par la *subterfirmatio* que faisaient ceux qui savaient écrire. Les *capitula* rédigés sont portés à l'assemblée générale à Aix en 818, dans laquelle Louis le Pieux déclare qu'en vertu du consentement de tous ils doivent être ajoutés et incorporés à la *lex Salica*; l'année suivante il défend d'appeler ces dispositions *capitula* au sens technique indiqué plus haut, il ordonne de les appeler *lex*. Si l'on tient compte de la nature de ces *capitula*, il est facile de voir qu'ils étaient nés *lex*, et que la défense de Louis le Pieux n'ajoutait rien à leur caractère juridique. L'acte de Louis le Pieux, comme nous dirions de nos jours, est un acte *déclaratif* et non *constitutif*. C'est encore ce qui résulte d'un capitulaire de Charles le Chauve en 873. Pertz, I, p. 521, c. 8 :

Propterea per capitula avi et patris nostri, quæ Franci pro lege tenenda iudicaverunt et fideles nostri in generali placito nostro (?) conservanda decreverunt discernendum est.

On voit maintenant comment il faut interpréter la phrase « quoniam lex fit consensu populi et constitutione regis¹. »

¹ Karoli II edict. Pist. a. 864, c. 6 (Pertz, *Leg.* p. 490). Au point de vue juridique, on ne s'explique d'ailleurs pas la présence de cette déclaration de principe dans le chapitre 6; elle satisfait probablement à ce

Outre les *capitula* incorporés à une *lex* particulière, qu'il n'est pas d'ailleurs facile de distinguer, grâce aux fastidieuses compilations réunies par Baluze et Pertz, il y avait encore des *capitula* ajoutés à l'ensemble des *leges* ou seulement à quelques-unes d'entre elles; c'étaient donc, à ne considérer que les lignes générales, des dispositions de droit international privé (*natio*, au sens des textes des VIII^e et IX^e siècles). Le procédé qui leur donna naissance me paraît tenir à la fois du procédé de formation des *leges* et de celui des *capitula* (*per se scribenda*); de là le caractère mixte des *capitula legibus addenda*. L'étude de cette catégorie de *capitula* ne tenant pas directement au sujet, il me suffira, je pense, d'avoir fixé le sens juridique de *lex* et de *capitula* et d'avoir marqué les caractères propres à chacune de ces deux sources de la législation carolingienne.

Bien loin que les princes aient pu « transformer leurs capitulaires en lois par leur seule volonté, » c'est à peine s'ils purent en assurer l'exécution. Ils s'efforcèrent, d'instinct, il est vrai, de procurer à une catégorie restreinte de ces *capitula* (les *legibus addita*) quelque chance de durée en appliquant à leur confection, autant que possible, les procédés naturels de la *lex*. Leur œuvre législative propre fut donc, en somme, artificielle; elle n'était qu'un mécanisme, tandis que la *lex* est un organisme. Le mécanisme se disloqua du jour où le moteur, c'est-à-dire l'idée politique des Carolingiens, qui le faisait marcher, ne l'anima plus. Ce n'est pas qu'il n'ait rien survécu de l'œuvre législative des empereurs franks, mais il n'en survécut précisément que ce que les populations purent s'assimiler. Les *capitula*, que n'invoquent du reste jamais les documents dans lesquels se reflète la pratique judiciaire des VIII^e, IX^e et X^e siècles, étaient depuis longtemps oubliés, que les *leges*, retournées à l'état de coutumes non écrites, continuaient à être invoquées par leur nom propre, et cela jusqu'en plein moyen âge. C'est enfin sur la souche antique et toujours vivace des *leges* que viendront se greffer les vieilles coutumes de l'ancienne France, avant l'importation savante du droit romain, lorsque, après avoir longtemps germé au sein de la *patria* qui fit jadis partie de l'empire de Charlemagne, elles trouvèrent des circonstances historiques favorables à leur éclosion. besoin de phraséologie vide et fastidieuse dont les capitulaires offrent de nombreux exemples.

. QUELQUES NOTES

SUR

LA GUERRE DE BAR KÔZÈBÂ

ET SES SUITES,

PAR J. DERENBOURG.

I. L'agitateur qui, sous l'empereur Hadrien, a tenu tête pendant trois ans et demi (131 à 135) aux armées romaines, conduites par un général aussi habile que Jules Sévère, s'appelait-il Bar Kôzébâ ou Bar Kochbâ? Nous ne savons rien sur son propre nom¹, et peut-être, comme nous allons le voir, pas davantage sur le nom de son père. Son surnom véritable était, à notre avis, Bar Kôzibâ ou Bar Kôzébâ². R. Akîbâ, plein d'enthousiasme pour son héros et désireux de lui appliquer le verset *Nomb.* xxiv, 17, changeait ce nom en celui de Bar Kôchbâ « le fils de l'étoile » (כוכבא pour כוכב), et la nation, vaincue et désabusée, lui rendit son ancien nom, en y ajoutant le sens de la racine *kâzab* « mentir ». Kôzébâ est le nom d'une localité mentionnée I *Chron.* iv, 22, probablement identique avec l'ancien *Kêzîb* (*Gen.* xxxviii, 5), dont c'est la forme araméenne. Le texte samaritain porte, dans ce dernier verset, éga-

¹ Le nom de Siméon ne se trouve que sur les monnaies appartenant à cette époque. Mais Bar Kôzébâ se serait-il appelé נשיא ישראל « prince d'Israël »? Ce titre était porté, à cette époque, exclusivement par les patriarches de la maison de Hillél, et, Gamliél II étant mort à l'époque de la révolte, son fils Siméon avait droit à cette dignité, bien qu'il fût encore jeune et qu'il ne paraisse pas avoir pris une part active à la lutte engagée avec les Romains. Voy. du reste M. A. Lévy, *Jüd. Münzen*, p. 124 et suiv. et mon *Essai*, p. 424, note 1.

² C'est aussi l'opinion du Dr Lebrecht dans le *Magazin für d. Wissensch. des Judenthums*, III. p. 36.

lement *Kôzébâ*, et la version samaritaine le rend par *Kôdébâ*, ce qui explique l'Ἐξόπιπα d'Eusèbe et Jérôme dans l'Onomastique. Bar Kôzébâ signifie « originaire de Kôzébâ »¹. Kôzébâ était située entre Tyr et Ptolémaïs ou Accô, comme le dit Eusèbe, et les docteurs s'y rendaient souvent en venant d'Accô ou de Tyr. Ainsi, R. Iôsê arrive à cette dernière ville en partant de Kêzîb (*Siphre* sur *Deut.* § 354); R. Gamliél s'y rend, accompagné de son serviteur Tabi et en se promenant, venant d'Accô (*Midrasch rabbâh* sur *Lévit.* xxxvii, 208^c, et b. *Eroûbîn*, 64^b). Nous trouvons même, ce qui est significatif, les disciples de R. Akibâ en route vers Kêzîb, où ils sont rencontrés par des brigands qui les interrogent sur le but de leur voyage, et qu'ils dépistent en leur indiquant comme lieu de leur destination Accô, et en les lâchant, une fois arrivés à Kêzîb (b. *Abôdâh zârâh*, 25^b). Ce n'est pas là une question que des voleurs de grands chemins adressent aux voyageurs. Mais on nomme brigands (לסטים), dans les temps troublés, selon le parti auquel on appartient, les conspirateurs ou ceux qui surveillent leurs secrètes démarches. Nous savons, d'autre part, que l'agitation était grande alors « depuis Accô jusqu'à Antioche » (*Essai*, 416-417). Kêzîb, qui est sur ce parcours et où habitait le chef désigné de l'insurrection, pouvait donc être le centre où se rendaient, pour tenir conseil, ceux qui devaient être les principaux meneurs de l'action qu'on préparait. La ville était importante et avait, du temps de R. Gamliél II, une synagogue, dont le chef portait le nom de Scipion, שניבין (tos. *Teroumôt*, II, 13). Elle est la dernière de la Galilée du côté nord-ouest (cf. m. *Demai*, I, 3).

Il serait, du reste, peu probable que les monnaies frappées pendant l'insurrection eussent porté le nom de סעור כוזביות « monnaies cozbiennes », si le nom de Kôzébâ n'avait été qu'un sobriquet déshonorant (b. *Bâbâ Kammâ*, 97^b).

II. On connaît la déclaration de R. Akibâ, qui, en voyant Bar Kôzébâ, s'écriait : Voici le roi Messie (voy. *Essai*, p. 425,

¹ Il est superflu de démontrer que *bar* ou *ben* s'emploie dans ce sens. Nous verrons plus loin (p. 161, note 1) les *Béné Betérâh*, qui tiraient leur origine de la ville de Battyra. Il était dans l'intérêt de celui qui se croyait ou se disait le Messie de dissimuler son véritable nom et celui de sa famille.

note 1). Mais R. Hanîná ben Teradiôn, un des martyrs de l'insurrection, croyait les temps messianiques si bien venus, qu'il se croyait autorisé à reprendre l'usage de « prononcer le tétragramme tel qu'il est écrit » שהיה הונה את השם באותיותיו (b. *Abôdâh zârâh*, 18^b). Depuis la mort de Siméon le Juste, « un des derniers débris de la Grande Synagogue » (m. *Abôt*, 1, 2), les prêtres mêmes s'abstenaient de bénir le peuple en articulant le nom de Jéhova (tosefta *Sôtah*, xiii, 2, et b. *Iômâ*, 39^b). C'est là le sens du Midrasch sur les *Psaumes*, ch. xxxvi, où il est dit : « Deux époques se sont servies du tétragramme, celle des hommes de la Grande Synagogue et celle du *schemad* » (שִׁמְד « destruction »). Cette dernière expression s'applique au temps de l'insurrection aussi bien qu'à celui des persécutions qui en étaient la fatale conséquence. Il nous paraît impossible de supposer avec M. Grætz (*Geschichte der Juden*, IV, 458) qu'ici l'époque du *schemad* désigne l'époque qui a suivi la guerre. On n'aurait jamais osé prononcer encore le tétragramme après la défaite, lorsque les événements avaient trop bien prouvé qu'Akîbâ et les autres docteurs s'étaient trompés, puisque l'opinion s'était répandue que R. Hanîná avait souffert et mérité la mort par le feu, parce qu'il avait enfreint la loi qui défendait de « prononcer le nom de Dieu tel qu'il est écrit. »

M. Geiger (*Lehrb. der Mischnah*, II, 3) s'est trompé lorsqu'il a voulu voir dans la m. *Berâchôt*, ix, 5, une recommandation de prononcer le tétragramme, dans le salut, « Que Dieu te bénisse » (והחֲקִינוּ שִׁיחַ אֲדָם שׁוֹאֵל אֶת שְׁלוֹם חֲבֵירוֹ בְּשֵׁם). Ce paragraphe de la *Mischnâh* est, dans tous les cas, incomplet. Le mot *hiskînou* suppose toujours un état de choses antérieur, indiqué par בְּרֵאשׁוֹנָה « autrefois », qu'on a dû changer à la suite de certaines circonstances ou des événements survenus. (Cf. m. *Rôsch haschânâh*, II, 1 et 2.) Ici, on ne mentionne ni l'habitude ancienne, ni le fait qui en a amené l'abolition. Quoi qu'il en soit, M. Geiger paraît avoir deviné juste, lorsqu'il pense que la mesure prise par les docteurs devait aller à l'encontre des Samaritains¹. Nous savons que ceux-ci remplaçaient

¹ M. Geiger est revenu plusieurs fois sur ce sujet. Voir *Lehrbuch der Mischnah*, II, 3, son article dans le recueil hébreu intitulé *Ôzar Nechmad*, III, 117 (Vienne, 1860), et, sur l'usage du tétragramme en général, *Urschrift*, p. 261 et suiv.

le tétragramme par le mot *élôhîm*, et ne se servaient dans aucun cas du terme *âdonai*, comme les Juifs. (Voy. S. de Sacy, *Chrest. arabe*, II, 334.) Tous ceux qui sont initiés aux écrits talmudiques savent que les rapports entre les Juifs et les Samaritains variaient continuellement. Depuis le retour de l'exil de Babylone, les Samaritains, tantôt recherchaient l'amitié des Juifs, tantôt leur étaient hostiles; et les Juifs, de leur côté, tantôt les accueillaient, tantôt les repoussaient. Dans la *Misch-nâh*, il s'agissait, selon nous, d'un moment où l'on se proposait d'établir une distinction entre les Cuthéens (כּוּחִים) et les Juifs; on voulait, en s'abordant, pouvoir reconnaître à quel parti appartenait la personne qu'on rencontrait. Le salut pouvait être fait avec la formule : « Paix sur toi », שלום עליך, ou, dans le langage vulgaire, שלם עלך, et c'était là probablement l'usage établi depuis longtemps (voy. Gesenius, *Thesaurus*, 1324^b). En revenant à un salut qui se lit déjà *Ruth*, II, 4, et en y introduisant le nom de Dieu, on savait immédiatement à qui l'on avait affaire. Le Juif disait : יְיָ אֱלֹהֵינוּ, ou יְיָ אֱלֹהֵיךָ, tandis que le Samaritain employait la formule אֱלֹהֵינוּ.

III. On n'a pas encore pu s'accorder sur la situation de la ville de Bettar, où la nationalité juive a été écrasée, pour ne plus jamais se relever. Les auteurs romains n'aiment pas à raconter les efforts qu'il fallut faire pour étouffer cette lutte tentée par un petit peuple qu'on méprisait, et qui n'était redoutable que par l'ardeur de ses convictions et l'attachement à sa religion. Aussi ne mentionnent-ils pas même le nom de la ville où la guerre prit fin. Dion s'était arrêté à raconter cette guerre, qui ne dura pas moins de trois ans et demi; mais, pour le soixante-neuvième livre de son histoire, nous sommes réduits aux maigres extraits de Xiphilin. Ce sont donc les rares passages des Pères de l'Église, tels qu'Eusèbe et Jérôme, puis des docteurs juifs dans le Talmud et les Midraschim, qu'il faut consulter, et enfin il y a les récits des voyageurs modernes, dont il s'agit de contrôler et de juger les assertions.

En premier lieu, il faut remarquer que le nom même de la ville est devenu une cause de confusion pour son identification. Le sens de ce nom, dérivé de בית חר ou חר « maison ou lieu d'exploration », a fait que bien des lieux montagneux

propres à l'établissement d'un poste militaire, et dominant par leur hauteur les plaines environnantes, ont pu recevoir le nom de Bettar ou *Bêttôr*. L'Écriture connaît, pour la même raison, un certain nombre de *Râmâh* (élévation), *Géba'* ou *Gib'âh* (colline), *Mispâh* (donjon), etc. Ainsi, lorsque Hérode établit Zamaris (זמרי) en Batanée, afin de rassurer ce pays contre les incursions des brigands, celui-ci construisit une citadelle qu'il nomme *Bathyra* (Jos. A. J. XVII, II, 1); or בתירה est égal à בית חירה ou בית חירה, comme בעשרה (Jos. XX, 27) est un composé de בית עשרה, et חירה n'est qu'une autre forme dérivée de la racine חור «explorer»¹.

On a essayé, dans ces derniers temps, d'expliquer le nom de Bettar par *vetera castra*, et par l'ellipse du mot *castra*, qui est également retranché dans *æstiva* et *hiberna*. Bettar est, dans ce cas, la traduction latine de *Castra hayyeschâna de Sepphoris* (קסטרא הישנה של צפורי) (וקצרא) mentionné m. *Arâkin*, IX, 6, et *Sifrá* (éd. Weiss), 108^c, et cette forteresse, située sur les hauteurs près de Sepphoris, aurait été le dernier rempart de l'indépendance nationale. M. Lebrecht, qui est l'auteur de cette nouvelle hypothèse, la soutient avec beaucoup de savoir et de talent². Malheureusement, elle ne paraît pas pouvoir être admise. D'abord, des ellipses comme l'ellipse du mot *castra* ne

¹ Les *Bênê Betêrâh*, appelés aussi les *Anciens de Betêrâh* (וקני בתירה), qu'on trouve sous Hérode à la tête du Sanhédrin et qui cèdent ensuite la place à Hillel, étaient sans doute originaires de cette ville. Hérode n'aimait pas les Palestiniens, qui ne lui pardonnaient pas son origine iduméenne. De même qu'il avait fait venir les grands prêtres de Babylone et d'Alexandrie, il remplaça les chefs du Sanhédrin par des docteurs de la ville qu'il avait fondée, et qui, à côté des cavaliers et archers, renfermait certainement une école, fréquentée par des Babyloniens. Seulement ces Babyloniens, éloignés du sanctuaire de Jérusalem, ignoraient les traditions relatives aux sacrifices, et Hérode devait remplacer pour le sacerdoce Hananél par la famille de Boéthos, parce que l'Égypte avait également son temple; les Bathyriens ne purent pas davantage se maintenir à la tête des écoles. Plus tard des membres de cette famille paraissent être retournés en Mésopotamie, où ils vécurent honorés et respectés à Nisibe. Deux hommes du nom de *Iehoudâ ben Bêttêrâ*, ou de la famille de *Bêttêrâ*, l'un vivant avant la destruction du temple, et l'autre, contemporain de R. Josué, fils de Hananiâ, sont mentionnés dans le *Talmud*. (Voy. Frankel, *Hodogetica*, p. 97.)

² *Magazin*, III, 77 et suiv.

peuvent être admises que lorsqu'elles sont attestées par les auteurs latins; ni *vetera* ni *nova* n'ont été ainsi employés¹. Qu'en hébreu on connaisse une ville de la tribu de Juda nommée simplement חרשה « la nouvelle » (*Jos.* xv, 37), et une autre, appartenant à la même tribu, appelée ישנה « la vieille » (*II Chron.* xiii, 19), cela ne prouve rien pour un nom transcrit du latin, où, en outre, on n'aurait pas négligé d'ajouter la terminaison *â* (ביתרה), qui lui aurait donné l'empreinte d'un mot sémitique. On l'a bien fait pour *castra*, qu'on ne rend jamais par קצר, mais par קצרה ou קצרא. Une autre difficulté bien grave provient de ce qu'une guerre aussi longue aurait été désastreuse pour la ville de Sepphoris. Mais cette ville était très-florissante après la chute de Bettar. Plusieurs docteurs paraissent s'y être réfugiés, pour se soustraire à la vengeance des Romains (*Essai*, p. 421, note 3). R. Halaftâ et son fils R. Iôsê y étaient établis (voy. entre autres j. *Berâchôt*, iii, 2, et j. *Tanît*, 16^b). Rabbi, le rédacteur de la Mischnâh, y séjourna pendant dix-sept ans (j. *Kilaïm*, ix, 4). Elle ne fut détruite que dans l'année 339, et à cette époque les docteurs l'avaient désertée depuis longtemps pour se fixer à Tibériade². En der-

¹ Les exemples tirés des noms de villes, comme *Colonia Agrippina*, dont on n'a conservé dans la dénomination moderne que le premier mot Cologne, ne sont d'aucune valeur.

² A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 194. — Grætz, *Gesch. d. Juden*, IV, p. 338 et suiv. et note 30, p. 490 et 491. — R. Halaftâ, qui était le collègue de R. Hanîná ben Teradiôn (voy. Frankel, *Hodog.* p. 132), vivait tranquillement à Sepphoris, tandis que celui-ci se compromettait par sa participation à la révolte (voy. ci-dessus, p. 158). Son fils R. Iôsê, entraîné par son imagination, va jusqu'à raconter que l'état de la ville dans les temps anciens était tellement florissant qu'il s'y trouvait jusqu'à 180,000 boutiques de marchands d'ingrédients de cuisine (b. *Bâbâ batrâ*, 75^b), et encore traduisons-nous le mot שוקים par *boutiques*, tandis qu'il pourrait signifier *marchés*. Ce docteur prétend sans doute parler de l'époque où Hérode Antipas et Agrippa II déployaient à Sepphoris leur goût effréné pour les constructions magnifiques. Après la chute de Bettar, sous R. Ismaël, fils de R. Iôsê, la ville reçut la visite d'un grand personnage romain, שלשון, et les maisons furent tendues de toiles en son honneur (j. *Eroubîn*, viii, 8, 25^b; cf. b. *Sucâh*, 16^b). On parle de deux marchés, « le marché supérieur, » שוק העליון, qui était probablement situé hors de la ville (j. *Berâchôt*, iv, 6, 8^a), et « le marché inférieur, » שוק התחתון (b. *Eroubîn*, 54^a). On y mentionne une académie (b. *Mô'éd kâdôn*, 21^a, et *passim*) et une synagogue

nier lieu, nous ne pensons pas que le théâtre de la guerre ait été la province de la Galilée. Malgré la guerre contre les Par-

de Babyloniens, près de laquelle R. Iehoudâ I (*Berêschit rabbâh*, xxiii, 36^b) et plus tard R. Iôhânân (j. *Berâchôt*, v, 1; cf. *Megillâh*, iv, 4, et *Sabbat*, vi, 2) enseignaient la Loi; elle est probablement identique avec la synagogue et l'académie, ou *bê midrâschâ* de R. Banâyâh (ר' בנייה). nommée ailleurs (j. *Bâbâ meciâ*, ii, 11, j. *Hôraïôt*, iii, fin). Une autre synagogue portait le nom de *Kenischâ de Gofnâ* (j. *Berâchôt*, 6^a), ou peut-être de *Gofnâ* (גופתא), comme on appelait une localité qui se trouvait aux portes de la ville (voy. surtout j. *Schekâlîm*, vii, 2, et Lévy, *Neuhebr. u. chald. Wörterb.* 308^b). Là était probablement, sur une hauteur (גופתא = גופתא), le marché supérieur.

Les environs de la ville, seize milles à la ronde, étaient d'une fertilité exceptionnelle (j. *Bikkourîm*, i, 12, 64^b), et, entre autres, les olives d'un tel rendement, que R. Iôsê, ayant un jour ordonné à son fils d'en chercher au grenier, celui-ci trouva le grenier inondé d'huile (*Sifré*, v, § 316). Le caractère des Juifs de Sepphoris paraît avoir été difficile et irascible. Ils possédaient d'anciens registres contenant leurs généalogies et déposés dans les archives de la ville (m. *Kiddouchin*, iv, 4; cf. *Bamidbar rabbâh*, ix, 228^a); de là naissaient des querelles de préséance continuelles dans certaines cérémonies religieuses, et surtout lorsqu'il s'agissait, après un enterrement, de former sur le cimetière les rangs des assistants qui devaient adresser leurs condoléances aux parents en deuil. R. Iôsê fut forcé de changer les anciennes dispositions, afin de rétablir la paix (j. *Berâchôt*, iii, 2). Peut-être faut-il attribuer à la même raison l'étendue considérable que «les juges de Sepphoris» (דייני צפורי) exigeaient pour l'emplacement de ces rangs sur le cimetière (m. *Bâbâ batrâ*, vi, 7). Une autre prétention des Juifs de Sepphoris se voit b. *Ta'anit*, 16^b. Lors de la maladie de R. Iehoudâ I, le peuple menaça de mort celui qui lui annoncerait le décès du Nâst, et le spirituel Bar Kappôrà dut se servir d'une ruse pour ne pas exaspérer par la mauvaise nouvelle la foule attroupée dans les rues (j. *Péâh*, vii, 3, et ailleurs). La peste ayant sévi dans la ville, le peuple s'irrita de ce que la rue habitée par R. Hanînâ ben Hâmâ et ses voisins n'était pas atteinte par la maladie (j. *Ta'anit*, iii, 4). Le même docteur, lors d'une sécheresse, voyant ses prières rester sans effet, tandis que, dans une autre ville, les prières de R. Iosué ben Lévi avaient été exaucées, dit : «Les habitants de Dârôm ont le caractère doux et s'humilient lorsqu'ils entendent les paroles de l'Écriture; ceux de Sepphoris sont d'un caractère revêche et ne s'humilient pas» (*ibid.*). (Cf. b. *Ta'anit*, 25^a, qui se rapporte sans doute au même fait, et où, dans les mots אפשר דתברי ציבורא לבייהו, il semble qu'on a remplacé ציבורא par ציבורא.) Aussi les docteurs se retiraient-ils peu à peu de Sepphoris pour se fixer à Tibériade. Les étrangers étaient mal accueillis à Sepphoris, et on ne les saluait pas (j. *Schebi'û*, ix, 5, 39^a). Quelle figure ces gens devaient-ils faire aux Romains, qui ne leur épargnaient pas les vexations de tout

thes, les forteresses de cette province n'étaient pas assez dégarnies pour que les Juifs eussent pu s'en emparer par de hardis coups de main. C'est dans la Judée qu'il faut chercher « la montagne royale » מור מלכא ou ה'ר המלך¹, ainsi que Bettar.

La chaîne de montagnes qui s'étend du sud au nord depuis l'Idumée jusqu'à la Samarie, en envoyant des ramifications à l'est et à l'ouest, était particulièrement favorable à une guerre de partisans. Les rois Asmonéens et les Hérodiens avaient construit dans ces montagnes les châteaux et places fortes qui permirent aux Zélotes de résister encore aux armes romaines après la prise de Jérusalem. Après les conciliabules de Kézib et les nombreux voyages des chefs de la conspiration dans tous les districts où habitaient des Juifs, on pouvait se réunir dans ces solitudes sans être aperçu. Là on pouvait obtenir les premiers succès qui donnent du courage à des soldats improvisés et décident les soulèvements des masses. De ce côté se trouvait Bettar.

genre? Ainsi, pendant les jours de fête, les habitants des villages environnants se rendaient à la ville; or « il ne se passait pas de fête sans qu'une escouade d'espions romains (בולשא) descendît dans la ville » (h. *Sabbat*, 145^b). Un employé de la communauté, chargé d'inspecter les boîtes attachées aux portes (*mezouzôt*) des maisons situées au marché supérieur, fut rencontré par un questeur (קסרור), qui lui enleva mille *zouz* (b. *lômâ*, 11^{*}). Sous l'empereur Gallus, le légat Ursicinus (קינסארם) forçait les Juifs de Sepphoris à cuire du pain pour les légions et à le porter au marché pour le vendre au jour du Sabbat (j. *Schebi'û*, iv, 1, 35^{*}; *Bêṣâ*, i, 7). Ce sont ces actes de contrainte religieuse qui poussèrent les habitants de Sepphoris à l'émeute et aux massacres dont parlent les Pères de l'Église, et qui déterminèrent la destruction entière de la ville (voy. Reland, *Palestina*, p. 1000). Les sources talmudiques ne disent rien de cette dernière catastrophe. On y raconte seulement que « dans les temps d'Ursicinus, on recherchait des habitants de Sepphoris; ceux-ci s'étaient mis des emplâtres sur le nez (והוון יהבין סיפליני על נחיריהון) pour ne pas être reconnus. Mais ils finirent par être trahis par une méchante langue et furent tous faits prisonniers. » (J. *Iebâmôt*, xvi, 3, 15^{*}). — Cf. ma lettre dans Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, III, 296.

¹ Voir mon *Essai*, p. 427 et suiv. La montagne tire probablement son nom des constructions que des rois comme Jannée, Alexandre, Hérode et ses successeurs y élevèrent. Le nombre des villages appartenant au roi Jannée est porté à deux mille par les uns et à soixante myriades par les autres. Malgré toutes ces exagérations, ces contrées avaient été très-peuplées. Cf., sur la *Montagne de Siméon*, Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 267.

Déjà, au commencement du ^{xiv}^e siècle, Estori Parhi, juif provençal, chassé de son pays natal par les lois de Philippe le Bel, et qui, après bien des pérégrinations, s'établit à Jérusalem, avait retrouvé Bettar à trois heures de marche environ, dans la direction sud-ouest, de Jérusalem ¹. Tobler, dans son troisième voyage en Palestine ², a également visité *Bettir* (بتير), située dans un *wâdi* de ce nom, au pied d'une montagne assez raide, portant des ruines que les indigènes désignent par le nom de *Khirbat el-Jehoud* « ruines des Juifs ». Enfin M. Guérin a examiné minutieusement la vallée et ce qui reste encore de l'ancienne forteresse, et se décide aussi pour leur identité avec le Bettar de Bar Kôzêbâ ³. M. Guérin cite à cette occasion, selon son habitude, tous les passages des Septante et des Pères, en négligeant quelque peu les auteurs modernes. Pour la distance et la direction, « à sept milles à l'O. S. O. de Jérusalem, » il est d'accord avec Parhi. On peut donc espérer qu'on finira par se décider en faveur de cette localité, qui, par sa proximité de la ville sainte, permettait d'observer les agissements des Romains, si, en effet, comme le prétend Dion ou son épitomateur Xiphilin, l'exécution du projet de transformer Jérusalem en ville païenne avait été une des causes de la guerre, au lieu d'en être la conséquence. Enfin la circonstance que les malheureux prisonniers furent trainés au marché d'esclaves dans les environs de Hebrôn paraît, d'après M. Guérin, prouver que Bettar était située dans les montagnes de la Judée. Nous sommes parfaitement de son avis, et la tradition juive ne s'y oppose nullement.

IV. La Judée soumise, les villes dépeuplées, les prisonniers vendus sur les marchés d'esclaves, le pays dévasté, Hadrien ne fut pas encore satisfait. Les pertes des Romains avaient été si considérables que l'empereur, qui n'aimait pas

¹ *Kaftôr weferâh*, éd. Berlin (1852), 48^a : למערב ירושלם דרום : כשלש שעות הוא בחר. Voy. Zunz dans *Benjamin of Tudela*, éd. Asher, II, p. 438, et *Gesammelte Schriften*, II (1876), p. 297. L'orthographe *Bâter*, dont Parhi se sert, provient probablement de ce qu'il se rappelait le verset de *Cantique*, II, 17.

² *Dritte Wanderung* (1859), p. 101-104.

³ *Description de la Palestine, Judée*, II, p. 387-395.

les bruyantes solennités, en prit prétexte pour renoncer au triomphe. Puis Hadrien sentit que, pour assurer la victoire d'une manière décisive, il fallait s'attaquer à la religion elle-même, qui avait fanatisé ce petit peuple et l'avait poussé à la lutte. Il eut recours aux moyens qu'autrefois avait employés Antiochus Épiphanes; il renouvela et aggrava les édits que le roi de Syrie avait rendus.

Après avoir fait raser l'aire du temple, après avoir démoli et fait enlever les derniers restes du sanctuaire brûlé par Titus et dont chaque pierre avait été encore un objet de vénération pour les vaincus, il fit traîner la charrue sur l'emplacement du temple et peut-être de la ville de Jérusalem¹. Un temple de Jupiter Capitolin étala ses magnificences sur la montagne sainte; une nouvelle cité, divisée en sept quartiers, fut construite sur les collines de la ville de David; le nom de Jérusalem dut disparaître devant celui d'Ælia, dont l'accès, dit-on, fut interdit aux Juifs². On défendit en même temps la célé-

¹ m. *Ta'anit*, iv, 7: נלכדה ביתר ונחרשה העיר « la ville de Bettar fut prise, et la charrue traînée sur la ville. » Mais j. *Ta'anit*, 69^b: חרש רופוס שחיק עצמות את ההיכל « Rufus, que ses os soient broyés, traîna la charrue sur le temple. » Jérôme est d'accord avec cette dernière version; il dit: « *Capta urbs Bethel, ad quam multa millia confugerant Judæorum, aratum templum in ignominiam gentis oppressæ a Turannio Rufo* » (*Comment. in Zachariam*, ad viii, 16-17, ed. Vallars. VI, 852). Les mots que nous avons soulignés reproduisent, à part la différence que nous venons de signaler, textuellement les paroles de la Mischnâh, commentées par Jérôme. Le Père de l'Église tenait, du reste, son récit de son rabbin; cela se voit d'abord par la date, le mois d'Ab, qu'il assigne à l'événement, puis par le nom de Turannius qu'il donne au général romain, qui s'appelait Titus Annius, et que les Juifs appelaient, par un jeu de mot facile, טוראנוס, מורנס. M. Grætz (*Gesch. d. Juden*, IV, 451) pense avec raison qu'on avait traîné la charrue sur l'emplacement de Jérusalem, pour construire la nouvelle ville d'Ælia; nous avons déjà indiqué que les mots: « in ignominiam, » etc., étaient l'explication personnelle de Jérôme.

² Nous ne savons pas quelle créance donner aux assertions de Justin Martyr et d'Eusèbe, qui parlent d'une interdiction formelle « de monter vers Jérusalem » *ascendere in Hierosolymam, ἐπισταυνεῖν εἰς τὴν ἱερουσαλήμ*, en face des preuves incontestables, fournies par les écrivains tal-mudiques, que R. Iôsé (b. *Berâchôt*, 3^r), son fils Ismaël (ib. 60^r, et *Berêschit rabbâh*, LXXXI, fol. 90^r), contemporains de Justin, étaient allés prier dans la ville sainte. Nous supposons que la défense, si elle a eu lieu, concernait les pèlerinages en masse, qui, après la destruction du temple,

bration du Sabbat et des fêtes; on considéra la circoncision comme une sorte de castration, sévèrement punie par les lois romaines; les écoles furent fermées, et toute étude de la loi juive, toute discussion sur les cérémonies religieuses, toute prédication publique fut poursuivie rigoureusement.

Trois siècles auparavant, lorsque le temple était debout et que tout le culte se concentrait dans la capitale, il suffisait à Antiochus de souiller l'autel de Jéhova et d'arrêter à la source même les eaux vivifiantes de la Loi, pour concevoir l'espérance d'en finir avec le judaïsme. Sous Hadrien, il n'y avait plus de point central. Le Sanhédrin et le Nâsi siégeaient bien à Iabneh, mais il y avait des écoles partout. Les disciples affluaient à Lôd, à Benf Berak, à Bekfîn et à dix autres endroits, où un

n'avaient pas complètement cessé. Le mot *ἐπισκευήν* = עלה a particulièrement le sens de monter en pèlerinage. M. Grætz (*ib.* p. 462) donne lui-même un passage d'où il résulte qu'au III^e siècle on allait de nouveau manger la seconde dîme à Jérusalem. Individuellement on se rendait impunément à la ville, bien qu'on se sentît peu de goût à se trouver en face des emblèmes du paganisme, et qu'on dût s'exposer sans doute à des vexations de tout genre de la part des soldats et des nouveaux habitants. La plainte attribuée à ceux qui se rendaient pendant les fêtes à Jérusalem (*Midrasch Eché*, I, 17, fol. 69^{*}) : « Autrefois nous montions en pèlerinage par grandes foules, et maintenant nous montons en secret et nous revenons en secret, » confirme cette manière de voir. Voici du reste ce qui précède cette plainte : « Vespasien Cæsar établit des gardiens ou des postes militaires (שומרים. *φύλακες*) à une distance de dix-huit milles d'Emmaüs, qui demandaient à ceux qui se rendaient à Jérusalem : A quel parti appartenez-vous? Ceux-ci répondaient : Au parti de Vespasien, Trajan, Hadrien. » Ces trois noms réunis indiquent brièvement que les pèlerins éprouvaient les mêmes difficultés sous chacun de ces trois empereurs. Nous avons devant nous un résumé de trois histoires, dont la première commençait par le nom de Vespasien, la seconde par celui de Trajan et la troisième par celui de Hadrien. Mais la question adressée aux pèlerins exclut l'interdiction absolue. Le mot hébreu פוסעים ou פוסעים paraît une erreur pour אומעים, ville, dont l'orthographe varie tant en grec et dans le *Talmud*. (Voy. Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 100.) — En concevant ainsi l'édit de l'empereur, on comprend également que, sans un ordre exprès de Rome, les gardiens se soient peu à peu relâchés de leur consigne et aient fini par accorder à une société de plusieurs individus ce qu'au début ils n'avaient accordé qu'à une ou deux personnes. Sous Constantin, enfin, on défendit de nouveau aux Juifs de demeurer à Jérusalem, et même de passer par la ville (בן-בטריק, *Annal.* I, 466).

docteur avait pu répandre la renommée de sa science¹. Les écoles fermées, chaque maison où deux Juifs instruits se rencontraient devenait un asile pour l'étude de l'Écriture. La célébration des fêtes ne provoquait plus de pèlerinage à Jérusalem, où jadis la nation se réunissait trois fois par an; elle était devenue une affaire de chaque famille; et la Pâque, comme le Sabbat, était sanctifiée par le chef de la maison au milieu des siens. Comment empêcher ces agapes, comment saisir les contrevenants?

La circoncision, ce signe de l'alliance entre le Juif et son Dieu, était un acte unique dans l'existence de chacun; comment en prévenir l'accomplissement?

Pour assurer l'exécution d'une telle série de lois vexatoires, il fallait l'organisation d'une police active, taquine et inquisitoriale. L'empire romain connut depuis Auguste tout ce dont le despotisme ombrageux a besoin pour maintenir son pouvoir: police secrète, espionnage, délation, agents provocateurs. « Par une confiance irréfléchie, dit Épicète, les imprudents se laissent prendre à Rome par les soldats. Un militaire habillé en civil s'assied à côté de toi et commence à dire du mal de l'Empereur; tu t'imagines avoir ainsi obtenu un gage de la sûreté de ton interlocuteur, qui le premier a dit des choses offensantes, et tu te prononces à ton tour selon tes pensées. Mais aussitôt tu es mis aux fers et conduit en prison. » M. Friedländer², à qui nous empruntons cette citation, poursuit: « Ceci a été probablement écrit sous Hadrien, qui, comme tout le monde sait, avait créé un corps d'armée spécial, les *frumentarii*, des gendarmes qu'on employait pour des affaires de police, et surtout de police secrète dans l'acception la plus large du mot, et cette destination leur est restée également plus tard. » Eh bien, nous connaissons déjà les noms par lesquels on nommait ces agents d'un nouveau genre. A Kēzib, nous les avons rencontrés en face des disciples de R. Akibā, qu'ils interrogent sur le but de leur voyage, et où ils sont appelés *lišṭīm*, λῆσῑται, brigands, nom qu'on donne facilement, en pays

¹ Voy. *Essai*, p. 306.

² *Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1865, I, 287. Il faut, du reste, lire tout ce paragraphe, de la page 285 à 289; les passages tirés de Martial sont particulièrement instructifs.

ennemi, aux soldats réquisitionnaires. A Sepphoris, ils sont appelés *ballêschet* ou *belôschâ*, d'une racine *belasch* « inquirere¹ ». Enfin le mot qui, dans les écrits rabbiniques, désigne les espions, est pris du latin, « delatores », דלַטוֹרִין *delatôrîn*. Le Talmud de Babylone (*Sabbat*, 33^b) raconte une histoire arrivée après la guerre de Bettar, et qui, toute confuse qu'elle est, est néanmoins instructive pour les dangers qui menaçaient constamment les Juifs. « R. Iehoudâ (bar Ilâ'i), R. Iôsê (bar Hâlastâ) et R. Siméon (bar Iohâï) étaient réunis, et Iehoudâ ben Guêrim était assis avec eux. R. Iehoudâ commença et dit : Combien les travaux de cette nation sont beaux ! ils établissent des marchés, ils établissent des ponts, ils établissent des bains. — R. Iôsê se tut. Mais R. Siméon prit la parole et dit : Ils ont établi toutes ces choses pour leur propre utilité : les marchés pour y entretenir des lieux de débauche ; les bains pour s'y distraire ; les ponts pour en toucher le péage. Iehoudâ ben Guêrim raconta cet entretien, qui parvint jusqu'aux oreilles du gouverneur. On rendit l'arrêt suivant : Iehoudâ, qui a exalté Rome, sera exalté ; Iôsê, qui s'est tu, s'exilera à Sepphoris² ; Siméon, qui a dit des injures, sera mis à mort. » On rattache ensuite à cet arrêt la fuite de R. Siméon et de son fils, qui se cachèrent pendant de longues années dans une caverne. Après avoir lu ce récit, on se demande involontairement lequel des deux Iehoudâ avait fait l'éloge de Rome, et si cet éloge, bien étrange à cette époque dans la bouche d'un Juif, s'il était sincère, n'avait pas le but de provoquer le blâme. Puis

¹ בלש répond à l'hébreu חפש. Il se trouve souvent dans le Targoum pour ce mot. La racine ne paraît pas exister en syriaque ; M. Payne-Smith ne cite qu'un exemple de حمل, qu'il traduit par « fures ». La Mischnâh (*Kélim*, xv, 4) parle du מקל הבלשין, c'est-à-dire du bâton dont se servait le perquisiteur (*ballâsch*) chargé de remuer la paille pour voir si l'on n'avait pas caché du blé dessous. Ce bâton avait, à ce qu'il paraît, une forme particulière ; on attachait à sa tête un anneau (חלוי « appendix ») où l'on introduisait la main afin de mieux le manier.

² Cet entretien eut lieu probablement à Iabneh, comme on le voit par ce qui précède. Iôsê fut donc interné dans sa ville natale, et on n'aura pas besoin de changer מצפורי en לצפורי. Mais il ne paraît pas que le séjour à Sepphoris ait paru assez sûr à R. Iôsê, car il s'échappa et se rendit à Laodicée, probablement en Lydie, où se trouvait aussi la ville d'Asie que les docteurs conseillaient à Ismaël, le fils de R. Iôsê, de choisir comme refuge. (Voyez Grætz, *ibid.* p. 471.)

on parle des récompenses promises à l'un des deux Iehoudâ, et cependant l'autre est présenté bien plutôt comme un bavard imprudent que comme un agent provocateur¹. Quoi qu'il en soit, on voit combien il était dangereux de dire alors sa pensée, même dans une conversation intime entre amis.

Des disciples de R. Akibâ, il n'en était resté que six qui fussent capables de continuer l'enseignement doctrinal. Mais aucun d'eux n'était ordonné, et l'ordination était rigoureusement défendue par Hadrien. R. Iehoudâ ben Bâbâ, un vieillard vénérable et pieux, les réunit dans une vallée de la Galilée, entre Uscha et Schefar'am, et leur imposa les mains. Au même moment survinrent les Romains. Iehoudâ eut juste le temps de pousser les nouveaux docteurs à la fuite et tomba seul, victime de son dévouement à sa foi, criblé de trois cents coups de lance, selon l'expression du Talmud (b. *Abôdâh zârâh*, 8^a). Ailleurs nous lisons : « Lorsque R. Iôsê ben Kismâ tomba malade, R. Hanînâ ben Teradiôn vint le voir. Mon frère Hanînâ, lui dit le malade, ne sais-tu pas que cette nation (romaine) tient son pouvoir du Ciel ? Elle a détruit le temple de Dieu, brûlé son sanctuaire, égorgé ses dévots, exterminé les bons, et cependant elle dure, et toi, d'après ce que j'entends dire, tu es assis occupé de la Loi, tu tiens des réunions et tu portes le livre de la Loi sur toi ! — Le Ciel aura pitié, répondit Hanînâ. — Comment, reprit l'autre, je te parle raison, et tu me répliques : Le Ciel aura pitié ? Je ne serais pas étonné si l'on te brûlait avec le livre de la Loi. » (*Abôdâh zârâh*, 18^a.) On sait déjà que la prédiction de R. Iôsê se réalisa².

Il y avait alors, comme sous Vespasien, parmi les docteurs, des hommes prudents, qui ne croyaient pas devoir braver le pouvoir et se livrer follement à une mort certaine. Mais le plus grand nombre cherchait à échapper aux rigueurs de la loi en entourant les pratiques religieuses du plus grand mystère. On changeait jusqu'à la dénomination des cérémonies : on ne parlait pas de circoncision, on l'appelait שבוע הכן « la semaine du fils », et on l'annonçait par le bruit des moulins

¹ Voy. les *Tôsafôt*, sur *Sabbat*, 33^b, *initio*.

² Ci-dessus, p. 158.

à bras. La célébration d'un mariage était désignée par *סטה* « repas », et le signal était donné par une lumière, placée probablement d'une certaine façon¹. Le jour pour cette cérémonie n'était plus le mercredi ou le jeudi, mais le mardi². Ceci devait dérouter les autorités romaines, qui avaient interdit aux Juifs d'avoir recours à leurs docteurs pour les affaires civiles, dont les engagements matrimoniaux faisaient partie³. On croyait pouvoir dissimuler les phylactères en changeant leur forme carrée, qui est la forme légale, en une boule ronde⁴;

¹ Le mot biblique, qui ne se lit que *Cantique*, III, 11, est *חנה* *hâ-toumâh*. — Cependant on rencontre déjà ces nouveaux termes, avant la destruction du temple, dans la bouche d'un docteur de cette époque. Voy. *tos. Meguillâh*, IV, 15. — Il est intéressant de voir, en général, comment, à une certaine époque, qui est difficile à déterminer, mais qui, dans aucun cas, n'est postérieure au deuxième siècle, les termes techniques de la Bible ont complètement disparu pour faire place à des termes tout à fait nouveaux. La lettre de divorce ne s'appelle plus *ספר כריהה* (*Deut.* XXIV, 1), mais *נש*; le gage se nomme *משכון*, à la place de *ערכון* (*Gen.* XXXVIII, 20); *ספר המקנה* (*Jér.* XXXII, 11) cède la place à *שטר מכירה*, etc.

² Grætz, *l. c.* p. 465, où les passages talmudiques sont cités.

³ Nous ne pensons pas, avec M. Grætz, *l. c.* p. 471, qu'il y ait eu une loi nouvelle, rendue par Antonin le Pieux, qui enleva aux Juifs la justice civile. Nous croyons plutôt que, lorsque les lois vexatoires contre les cérémonies religieuses et l'étude de la loi furent abolies par cet empereur, l'interdiction prononcée par Hadrien contre la justice civile resta en vigueur. Ce n'était pas une nouvelle décision amenée par une révolte sous Antonin, que M. Grætz lui-même juge impossible et invraisemblable. Certes, il est malaisé de ne voir dans les mots « *Judæos rebellantes contudit* » de Capitolin (*Antoninus Pius*, V, 4) autre chose que la fermeté avec laquelle cet empereur tint les Juifs, toujours remuants et enclins à enfreindre la loi. Mais le simple bon sens exige cette interprétation, et le coupable est ici Capitolin, qui a exagéré les choses et mal choisi ses termes. Cette expression nous paraît avoir son pendant dans le « *judaicus triumphus* », décerné par le sénat à Caracalla (*Spartiani Severus*, XVI, 7). Seulement ici l'exagération n'incombe pas à l'auteur, mais au sénat. Nos sources talmudiques ne portent la trace d'une insurrection sous aucun des Antonins. Les docteurs déployaient pendant ce temps dans le domaine religieux une activité surprenante, qui n'aurait pu se concilier en aucune façon avec une agitation politique. Nous pensons que la juridiction civile fut rendue aux Juifs au plus tard sous R. Iehoudâ I, qui avait un Antonin, probablement Lucius Verus, pour ami, et certes cette faveur ne leur aurait pas été accordée si l'on ne s'était pas montré calme et soumis.

⁴ m. *Meguillâh*, IV, 8.

on ne plaçait pas les boîtes des *mezouzôt* au poteau d'entrée en vue de tout le monde, comme il est prescrit, mais derrière la porte¹.

D'après le Talmud, des Juifs étaient quelquefois obligés de prêter à l'ennemi leurs services contre leurs frères. On mentionne R. Ismaël ben Iôsê et R. Éliézer ben Siméon, qui étaient chargés de rechercher et de livrer à l'autorité les voleurs et les brigands juifs (לחפוס נגבים ולסטים)². On nomme à cette époque aussi Élisée ben Abouyyâ, un des hommes les plus instruits de la Palestine, qui aurait fourni aux Romains les indications les plus minutieuses, pour qu'ils pussent distinguer un acte religieux, qui était interdit, d'une action indifférente et permise. « Ainsi les Romains ayant obligé les Juifs à porter des charges le jour du Sabbat, ceux-ci cherchaient à les porter à deux, parce que le péché devenait moindre en n'exécutant pas le travail seul. Élisée conseillait alors aux Romains de faire toujours faire l'ouvrage par un seul individu. » (j. *Haguigâh*, II, 1, 77^{b3}.)

Mais toute cette histoire d'Élisée ben Abouyyâ a pris dans le Talmud un caractère légendaire, et M. Weiss³ s'est efforcé de démontrer qu'Élisée avait été seulement imbu des doctrines des gnostiques, et s'était attiré par là la haine des rabbins de son époque, profondément irrités contre tous ceux qui s'occupaient des questions de métaphysique, ou, comme ils disaient, de ce qui concerne le *char d'Ezéchiel* (מעשה מרכבה). Élisée, paraît-il, était en outre non-seulement opposé aux agissements politiques de R. Akibâ, mais aussi à sa méthode

¹ Voy. tosef. *Meguilâh*, IV, 30. Les mots סכנה ואין בה מצוה, qui sont employés dans les deux passages, veulent dire qu'en agissant ainsi on s'expose à un danger sans cependant remplir le précepte.

² j. *Ma'âserôt*, III, 8; b. *Babâ mesî'a*, 83^b. Au reproche qui est adressé à R. Ismaël du métier qu'il fait, il répond : « Que puis-je faire? c'est l'ordre du gouvernement » (הרמנא דמלכא).

³ Grætz, *Gesch. d. Juden*, IV, 172 et suiv.

⁴ *Zur Gesch. d. jüd. Tradition* (hébreu), II, p. 139-144. — M. Weiss résume et complète dans ces pages les travaux de ses prédécesseurs, tels que Daubès, Smolenski et autres. Il croit que les ספרי הסועין « livres des égarés », que, selon le Talmud, Élisée portait en grand nombre sur lui, étaient en réalité les ספרי היודעים « livres de ceux qui savent », ou des gnostiques, dont les docteurs juifs ont changé le nom, pour flétrir ces ouvrages en même temps que celui qui les étudiait.

d'enseignement et à ses doctrines talmudiques. Il se peut alors qu'il se soit aussi relâché de l'accomplissement rigoureux de tous les préceptes, aggravés par ce chef d'école. Plus la science de ce docteur était grande, plus le danger d'une telle opposition devenait menaçant à un moment où le christianisme achevait sa constitution puissante par l'union entre les deux grandes fractions des judéo-chrétiens et des païens convertis, union à laquelle la guerre de Bar Kôzêbâ avait fortement contribué. Et cependant, tel paraît avoir été le prestige de cet homme, qu'on se contenta de lui infliger un sobriquet, celui de *Ahêr*, homme *transformé*; mais on ne parle d'aucune excommunication contre lui, et R. Méïr continuait à vivre dans sa société, et même à s'instruire à ses côtés. On se vengea de son importance en l'attaquant après sa mort et en ramassant sur sa tête toutes les ignominies, et aussi la honte d'avoir été un instrument de persécution entre les mains des ennemis séculaires de ses coreligionnaires. C'est là l'histoire éternelle de toutes les querelles religieuses. La réhabilitation tentée par M. Weiss paraît mériter d'être prise en sérieuse considération.

NOTE

SUR

LES FORTIFICATIONS DE CARTHAGE

À L'ÉPOQUE DE LA TROISIÈME GUERRE PUNIQUE ¹,

PAR CHARLES GRAUX.

Polybe, en racontant avec détail le siège de Carthage, avait dû décrire les fortifications de cette place. Le témoignage d'un aussi excellent observateur, qui avait assisté, aux côtés de Scipion Émilien, sinon aux premières opérations (ce que j'ignore), au moins à la seconde partie du siège et à la prise ², serait pour nous de la plus grande valeur. Malheureusement, il ne nous reste, en fait d'extraits textuels de son récit du siège, que deux ou trois morceaux presque entièrement dépourvus d'intérêt au point de vue militaire. Nous sommes obligés de nous rabattre sur les *Puniques* d'Appien. Les données que nous rencontrons chez ce dernier auteur doivent avoir été empruntées à Polybe. Mais, étudiée de près, la narration d'Appien ne paraît ni complète comme ensemble, ni exacte dans toutes ses parties. Des explications indispensables pour faire comprendre les opérations, et que Polybe avait sûrement données, ont été passées sous silence : les développements déclamatoires que l'écrivain de l'époque des Antonins s'est complu à coudre à la place ne fournissent aucune espèce de compensation. En changeant les expressions dont s'était servi Polybe et remaniant à sa mode la rédaction, il touche, sans s'en

¹ Le plan de Carthage joint à cette note est la reproduction pure et simple de celui qu'a dressé Dureau de la Malle dans ses *Recherches sur la topographie de Carthage* (Paris, 1835).

² Plutarque, *Apophthegmes hégémoniques*, p. 200 A-B; Appien, *Puniques*, § 122 (fin).

apercevoir, au fond des choses, et là est, à n'en pas douter, l'origine de plusieurs difficultés que les chercheurs modernes ne parviennent pas à résoudre.

Un petit nombre de textes fort courts et pour la plupart assez peu significatifs, — ou au contraire formels, mais suspects, — ont été, en outre, recueillis de côté et d'autre chez les auteurs¹. Puis, plusieurs points de la topographie de l'ancienne Carthage ont été mis hors de discussion à la suite des diverses fouilles qui ont été entreprises dans ce siècle par les archéologues sur l'emplacement de la grande cité disparue. Mais, tout compte fait, on ne peut encore appuyer que sur d'assez médiocres et faibles bases l'étude du siège et la restauration des fortifications de Carthage.

Prenons le texte d'Appien : peut-être réussirons-nous à jeter un peu de jour sur quelques-uns des points obscurs qui s'y rencontrent. A propos de Carthage ont été composées de nos jours beaucoup de belles pages, dont les auteurs ne s'entendent guère entre eux; dans l'exposé de tant de différents systèmes, on trouve rarement faite la part de ce qui est certain et de ce qui ne l'est pas. Nous tâcherons d'éviter une pareille confusion. Et pour que cette étude gagne en précision, hypothèses inutilement hasardées et erreurs commises par nos devanciers ne seront généralement point relevées².

¹ On les trouvera cités notamment chez Dureau de la Malle, *Recherches*, etc.

² Voyez, pour la bibliographie de la question jusqu'à 1861, Beulé, *Fouilles à Carthage* (Paris, 1861). Deux ouvrages importants ont paru depuis le livre de Beulé; ce sont : 1° N. Davis, *Carthage and her remains* (Londres, 1861), et 2° A. Daux, *Recherches sur l'origine et l'emplacement des emporia phéniciens dans le Zeugis et le Byzacium* (Paris, 1869). Il est extrêmement regrettable que le second volume de ce dernier ouvrage n'ait pas été imprimé; M. Daux devait y annexer un plan de Carthage, dont M. le capitaine Hennebert notamment (voy. son *Histoire d'Annibal*, t. I, Paris, 1870) a obtenu communication, et qui passe pour beaucoup plus fidèle que tous ceux qui ont été jusqu'ici répandus dans le public : sur ce plan, il paraît que M. Daux a essayé de restaurer, aussi exactement qu'il lui a été possible, le tracé des remparts. Mentionnons encore ces publications de M. E. de Sainte-Marie : *Les ruines de Carthage*, extrait du journal *l'Explorateur* (Paris, 1876); *Bibliographie carthaginoise*, extrait du Bulletin de la Société archéologique de Constantine (1875), et *Sur la topographie de la première guerre punique*, dans le recueil des notices et

Polybe décrit la situation de Carthage au livre I de son Histoire (§ 73, 4) :

Ἡ γὰρ Καρχηδὼν αὐτὴ μὲν ἐν κόλπῳ κεῖται, προτεινούσα καὶ χερρονησίζουσα τῇ Θέσει, τὸ μὲν τι θαλάττῃ τὸ δὲ τι καὶ λίμνῃ περιεχομένη κατὰ τὸ πλεῖστον, ὃ δὲ συνάπλων ἰσθμὸς αὐτὴν τῇ Λιβύῃ τὸ πλάτος ὡς εἴκοσι καὶ πέντε σταδίων ἐστί.

Appien (*Puniques*, § 95) reproduit, à ce qu'il semble, en prétendant la compléter, cette description dans les termes suivants :

Ἦν δὲ ἡ πόλις ἐν μυχρῷ κόλπου μεγίστου, χερρονήσῳ τι μάλιστα προσεικνύα¹. Αὐχὴν γὰρ αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἡπείρου διεῖργεν, εὖρος ὦν πέντε καὶ εἴκοσι σταδίων· ἀπὸ δὲ τοῦ αὐχένος ταινία σίση καὶ ἐπιμήκης, ἡμισταδίου μάλιστα τὸ πλάτος, ἐπὶ δυσμὰς ἐχώρει, μέση λίμνης τε καὶ τῆς θαλάσσης..... (Ici, dans les manuscrits, une lacune évidente, que Schweighæuser a signalée le premier.)

Ainsi, Carthage (voy. le plan) était bâtie dans une sorte de presqu'île qui se dessinait sur le bord Ouest du *sinus Carthaginiensis* (golfe de Tunis). La presqu'île ne tenait au continent que par un isthme (*ισθμός*, Pol.; *αὐχὴν*, App.) large de vingt-cinq stades ($4 \frac{1}{2}$ kilomètres), enserré entre le *lac de Tunis* au Sud et le *lac de Soukra* (ou *Sebka*) au Nord, pour nous servir des dénominations de la carte actuelle. Mais au second siècle avant J. C. le lac de Soukra n'existait pas encore, à ce qu'il semble, en tant que lac; la languette de terre qui le sépare de la mer est formée d'alluvions très-modernes, et il faut se représenter que la mer venait battre librement les rives actuelles Sud et Est de ce lac, qui n'était encore qu'un golfe, ou plutôt même qu'elle recouvrait au delà des bords actuels, dans ces deux di-

mémoires de la même Société, 2^e série, VIII^e volume. Enfin, il a paru, à la date du 5 juillet 1877, un grand plan de Carthage « dressé par Ph. Caillat, ancien ingénieur de S. A. le Bey de Tunis, d'après ses levés, le plan de M. Falbe et les travaux de MM. Dureau de la Malle et Beulé, » dédié à M^{re} Lavigerie, évêque d'Alger.

Les mots πόλις ... χερρονήσῳ τι μάλιστα προσεικνύα forment une expression bien peu naturelle. Une ville ne ressemble pas à une presqu'île; mais Carthage était *située dans* une sorte de presqu'île. De toute façon, Appien nous semble avoir remplacé l'expression χερρονησίζουσα de Polybe par la paraphrase χερρονήσῳ προσεικνύα. Avait-il écrit, à l'imitation de Polybe : χερρονήσῳ τῇ <Θέσει> μάλιστα προσεικνύα?

rections, un large ruban du sol aujourd'hui émergé. La raison de ces changements dans la configuration du rivage est que vers ces parages débouchait jadis dans la mer le Bagrada (*oued Medjerda*), torrent qui charrie beaucoup de limon, et le même qui ensuite ensabla, un peu plus vers le Nord, le port d'Utique¹. Quant au *lac de Tunis*, qu'on ne trouvera jamais désigné dans le récit d'Appien que par le nom générique de *λίμνη*, ce n'est pas un lac à proprement parler, puisqu'il communique avec la mer par une passe, des plus étroites, il est vrai, située près du lieu dit actuellement *la Goulette*. Cette passe existait-elle dès l'antiquité? C'est probable *a priori*; et on en a presque la preuve. Lorsque les consuls M. Manilius et L. Marcius Censorinus² essayèrent, en vain, de s'emparer de Carthage, qu'ils avaient perfidement amenée à leur livrer toutes ses armes quelques jours auparavant, voici comment ils s'étaient partagé les rôles : Manilius donnait l'assaut à la muraille qui regardait l'isthme, tandis que Censorinus dressait des échelles, *ἐκ τε γῆς καὶ νεῶν* (App., § 97), contre la partie de l'enceinte qui confinait au lac de Tunis : la flotte était donc entrée dans le lac. Puis, plus tard, au moment des chaleurs caniculaires, comme une épidémie sévissait dans l'armée de Censorinus stationnée sur ce lac aux émanations peu salubres (§ 99 : *τὸ Κενσωρίνου στρατόπεδον ἐνόσσει, σταθμεῦον ἐπὶ λίμνῃ σταθεροῦ καὶ βαρέος ὕδατος* κτλ.), le consul fit repasser sa flotte dans la pleine mer (*ibid.* : *ὅθεν ὁ Κενσωρίνος ἐς τὴν θάλασσαν ἀπὸ τῆς λίμνης μετεστρατοπέδευσεν*). S'il n'y avait pas eu de communication entre le lac et la mer, il aurait donc fallu transporter les vaisseaux par-dessus la bande de sable qui les eût séparés : une telle opération présentant quelque chose d'insolite et de mémorable, un écrivain comme Appien, qui cherche l'effet, n'eût pas manqué de nous en conserver le souvenir.

¹ Voy. Daux, *Emporia phéniciens*, p. 126. Cf. la planche II de l'atlas de Falbe, *Recherches sur l'emplacement de Carthage*; et la planche XXIII de l'atlas annexé au tome I des *Geographi graeci minores*, édit. Charles Müller. Par exemple, Utique, port de mer du temps de César, est aujourd'hui enfoncée à deux lieues dans l'intérieur des terres.

² Chez Zonaras, IX, 26 (t. I, p. 463 A, éd. de Paris), on lit *Λούκιος Μάρκιος καὶ Μάρκος Μανίλιος*; les éditeurs auraient pu corriger sans scrupule *Μάρκος* en *Μάνιος*.

Par les mots ἀπὸ δὲ τοῦ αὐχένος ταινία . . . ἐπὶ δυσμὰς ἐχά-
ρει, Appien décrit fort mal la situation des lieux. De la pointe
Sud-Est de la presqu'île, — et non pas de l'isthme (ἀπὸ τοῦ
αὐχένος), — partait la langue de terre très-mince dont on vient
de s'occuper déjà, et qui s'appelait proprement *la Langue*,
γλῶσσα (App., § 121), formant l'unique séparation du *Lac* et
de la mer. Elle ne se dirige pas vers l'Ouest, comme le dit
l'historien (ἐπὶ δυσμὰς), mais bien vers le Sud, en inclinant
peu à peu légèrement vers l'Ouest. Plaçons-nous à l'endroit
où cette inclinaison est le plus prononcée, — car la *Langue*
présente la forme d'une ligne courbe, — on pourra tout au plus
dire qu'elle tend à se diriger vers le couchant d'hiver. Appien
aurait-il par hasard eu sous les yeux une carte de cette région
mal tracée et mal orientée? Une telle supposition semblerait
assez plausible. Cette bande de sable, étroite et basse, n'offre
encore aujourd'hui au Sud-Ouest de *la Goulette* que la largeur
mentionnée par Appien¹. Cependant, il est peu croyable qu'elle
eût moins de 100 mètres de large dans toute la longueur de
son développement. L'expression ἡμισιαδίου μάλιστ' αὖ τὸ πλά-
τος ne s'applique évidemment qu'à l'endroit où elle se trouvait
le plus rétrécie.

Puisqu'on disait sans plus « le Lac » et « la Langue », nous ne
pouvons nous refuser à croire qu'il n'y avait qu'une langue et
qu'un lac aux environs de l'ancienne Carthage; et cette simple
observation suffirait déjà à prouver que le lac de Soukra était
mer au temps de la troisième guerre punique.

Quel était le tracé des fortifications de Carthage et comment
étaient-elles construites? Nous sommes plus en mesure de ré-
pondre à la seconde qu'à la première question.

A la fin de la lacune qui se présente dans le texte d'Ap-
pien, on se trouve en pleine description de fortifications :

. . . . ἀπλῶ τείχει περίκρημνα ὄντα, τὰ δὲ πρὸς μεσημβρίαν
ὧς ἡπειρον, ἔνθα καὶ ἡ Βύρσα ἦν ἐπὶ τοῦ αὐχένος, τριπλῶ τείχει.

Schweighæuser suppose que l'origine de la lacune doit être
cherchée dans la répétition du mot θαλάσσης dans le texte à
quelques mots de distance, et pense qu'on lisait, avant la faute,

¹ Falbe, *Recherches*, p. 15-16.

quelque chose comme : *Θαλάσσης < Καὶ περιτετείχιστο* (ou *περιεῖληπτο*) *τῆς πόλεως τὰ μὲν πρὸς τῆς Θαλάσσης ἀπλῶς τείχει* κτλ. Cette conjecture est fort bonne. Cependant, la lacune est peut-être plus considérable que ne dit le savant éditeur. Examinons les difficultés de ce texte une à une. D'abord *πρὸς μεσημβρίαν ἐς ἡπειρον* est une leçon impossible. Le côté de la ville qui regarde l'isthme n'est pas le Sud, mais l'Ouest, et Appien, si mal orienté fût-il, n'aurait pas pu commettre une telle erreur, précisément en sens inverse de celle qu'on a relevée chez lui tout à l'heure. Si l'on conserve *πρὸς μεσημβρίαν*, il faudra ajouter *καὶ* devant *ἐς ἡπειρον* et admettre que la triple enceinte régnait, non-seulement à l'Ouest, mais aussi au Sud, ce qui n'a rien d'inacceptable. Ainsi, il serait question, dans la fin de la phrase, des parties Ouest et Sud de l'enceinte. Les mots *περίκρημα ὄντα* désignent, comme l'a bien vu Schweighæuser, le rivage, c'est-à-dire le côté Est. Il est donc bien possible qu'Appien eût, dans la partie perdue du texte, parlé de la muraille du Nord, à moins que, au lieu de *καὶ* seulement, il ne se soit perdu dans son texte, après *μεσημβρίαν*, *<καὶ βορέαν καὶ>*. Il faut que la mention des fortifications septentrionales ait disparu des manuscrits par accident, ou bien Appien serait encore, sur ce point, à taxer de négligence.

A vrai dire, aucun texte exprès ne nous apprend quelles fortifications protégeaient la ville du côté Nord. Mais on peut espérer de le deviner en gros, rien qu'à étudier le premier épisode de la seconde période du siège, à savoir la prise par Scipion du faubourg de *Mégara*. Transportons-nous donc au moment où Scipion vient de prendre en main la conduite des opérations. Il a établi son camp non loin de Carthage (*οὐ μακρὰν τῆς Καρχηδόνος*, App., § 114). Les Carthaginois se retranchent en face de lui à cinq stades en dehors des murs (*οἱ δὲ Καρχηδόνιοι τῶν τειχῶν ἐς πέντε στάδιους προελθόντες ἀντήγειραν αὐτῷ χάρακα*). Les camps ne barrent point l'isthme, puisque les Carthaginois reçoivent dans leurs retranchements six mille fantassins et mille chevaux d'Asdrubal et de Bithyas, qui, jusque-là, avaient tenu la campagne. D'autre part, les Carthaginois conservaient leurs communications assurées avec la ville, puisque nous les voyons, lors de la panique que produisit dans leurs rangs la prise nocturne du quartier de Mé-

gara, se réfugier dans la ville sans être même inquiétés par l'ennemi (§ 117). Ainsi, représentons-nous le camp carthaginois appuyé sur le lac de Tunis, et celui de Scipion longeant la rive du lac de Soukra.

« Scipion, dit Appien (§ 117), fit une tentative nocturne contre le quartier dit de Mégara, l'attaquant par surprise de deux côtés à la fois. Mégara est un vaste emplacement dans la ville, contigu à la muraille » (*χωρίον δ' ἐστὶν εὐμέγεθες ἐν τῇ πόλει τὰ Μέγαρά, τῷ τείχει παρεξευγμένον*). Reste à savoir s'il faut entendre contigu *intérieurement* ou *extérieurement* à la muraille principale; les mots *ἐν τῇ πόλει*, à mon sens, ne décident point. Un faubourg situé hors de l'enceinte principale, mais entouré lui-même d'un mur qui se rattache au système général de défense, peut être considéré comme faisant partie de la ville elle-même.

Scipion dirige donc deux colonnes d'attaque contre Mégara, envoyant l'une dans une certaine direction en contournant le quartier, s'avançant lui-même à la tête de l'autre division vers un autre point de l'enceinte, avec des haches, des échelles et des leviers, et gardant le plus profond silence : il marche ainsi pendant vingt stades (près de 4 kilomètres) (*ἐς δ' τῇ μὲν ἐτέρους περιέπεμπε, τῇ δ' αὐτὸς σὺν πελέκεσι καὶ κλίμαξι καὶ μοχλοῖς ἐβάδιζε σταδίου εἰκοσι ἀποφῆτι, μετὰ σιγῆς βαθυτάτης*). Dans l'ignorance où nous sommes de la position exacte et du mur de Mégara et du camp de Scipion, la donnée précise de vingt stades ne nous est d'aucun secours. Lorsque Scipion atteint le pied du rempart, les sentinelles s'aperçoivent de sa présence et donnent l'éveil du haut du mur. A ce cri répondent par des cris formidables Scipion et les siens, puis la colonne qui faisait diversion à quelque distance de là : les Carthaginois sont saisis de terreur, se sentant attaqués à l'improviste, la nuit, par tant de troupes et en flanc (*τοσούτων ἐχθρῶν ἐν πλευραῖς ἄφνω νυκτὸς ἐπιγενομένων*). Scipion ne réussit pourtant point à enlever d'emblée la muraille; mais, avisant une tour déserte, qui appartenait à un particulier, située en dehors et près de l'enceinte, de même hauteur que le mur, il y fait monter de jeunes et hardis soldats (*ἐς δέ τινος ιδιότου πύργον ἔρημον ἐκτὸς ὄντα τοῦ τείχους καὶ τὸ ὕψος ἴσον ὄντα τῷ τείχει, νεανίας ἀνεβίβασεν εὐτόλμους*). Ceux-ci, accablant de pro-

jectiles les créneaux, les ont bientôt dégarnis de leurs défenseurs; alors, lançant de leur tour un pont volant, ils passent sur le rempart, sautent à l'intérieur de la ville, enfoncent une porte et font entrer Scipion. Le général romain jette quatre mille hommes dans le quartier de Mégara; les Carthaginois s'enfuient à toutes jambes «jusque dans Byrsa» (*ἐς τὴν Βύρσαν*), comme si le reste de la ville était pris.

Où était situé ce quartier par rapport au reste de Carthage? En l'absence de tout autre indice, il faut interroger avec attention la narration d'Appien. Il semble évident que l'action qu'on vient de retracer se passa vers l'angle Nord-Ouest des fortifications. Si l'une quelconque des deux colonnes d'attaque eût été dirigée beaucoup au Sud de cet angle, elle se fût engagée entre la ville et le camp carthaginois, ce qui devait être évité, et le fut, comme on le voit dans le récit. Puis, le front Ouest des fortifications se développait, abstraction faite des saillants et des rentrants, suivant une ligne qui allait depuis le Lac au Sud jusque vers la mer (lac de Soukra) au Nord, en barrant l'isthme sur presque toute sa largeur; or quelle valeur donner à l'expression *περιέπεμπε*, si la colonne de fausse attaque n'opère pas son mouvement en manœuvrant autour de l'angle, plus ou moins arrondi ou tronqué, que faisait nécessairement la ligne de défense au Nord-Ouest? L'expression *ἐν πλευραῖς* suppose encore que les Carthaginois qui faisaient face à l'une quelconque des attaques avaient l'autre sur leur flanc, ce qui ne peut avoir lieu qu'aux alentours d'un angle. Il nous serait difficile de pousser plus loin l'examen et de déterminer, — ce qui est heureusement d'une importance secondaire, — si la diversion était placée sur le flanc droit ou gauche de l'attaque principale. Toujours est-il, à notre sens, que les deux points de Mégara attaqués par les Romains ne peuvent être cherchés que dans les parages Nord-Ouest de la ville.

Ce quartier était vaste (*εὐμέγεθες*); il était rempli de jardins potagers, séparés par des haies vives d'arbustes épineux, coupés de beaucoup de canaux profonds et pleins d'eau. Scipion craignit d'engager pendant la nuit sur un terrain aussi dangereux des troupes qui n'en connaissaient pas les passages (*ἐν ἀγνωσίᾳ μάλιστα διόδων*), de les exposer à donner dans quelque embuscade. Il ne les laissa donc pas poursuivre les

Carthaginois. Il ne s'en trouvait pas moins maître, quand le soleil se leva, d'un quartier tout entier et, comme on le voit, d'un immense quartier de Carthage. Comment se fait-il que nous ne le voyions pas s'avancer au cœur de la ville, pousser jusqu'au pied de la citadelle, en préparer l'assaut? Plus tard, lorsqu'au prix de prodigieux efforts il réussit à faire brèche à la muraille de mer et à pénétrer dans le port militaire, puis dans le forum, il ne recula point devant le combat des rues; est-ce là l'obstacle qui l'arrêta au matin qui suivit la prise de Mégara? Que se dresse-t-il donc devant lui? « On sait que rien n'était plus commun dans l'antiquité que de voir des villes divisées en plusieurs quartiers munis chacun d'une enceinte fortifiée. Antioche en avait quatre (Strabon, XVI, II, 4, p. 750), Syracuse, cinq¹, » etc. Mégara ne devait être qu'un faubourg fortifié de Carthage. Quant au rempart qu'avait forcé Scipion, c'était une bagatelle. Que l'on compare les obstacles contre lesquels s'était heurté précédemment le consul Manilius (§ 97), lorsqu'il s'avisa de vouloir escalader la triple enceinte du côté de l'Ouest: il ne parvint pas seulement à approcher des *ὤψηλὰ τεῖχη* ou rempart principal. Et ce même consul se serait frotté de gaieté de cœur à une aussi puissante défense, s'il n'avait eu, pour se dire maître de Carthage, qu'à s'emparer, comme Scipion, de cette médiocre muraille qui enveloppait Mégara? Ces considérations nous forcent à conclure que Mégara était un faubourg *extérieur* à l'enceinte principale de Carthage; et, ce qui arrêta Scipion venant de Mégara, comme jadis Manilius arrivant directement par l'Ouest, ce ne pouvait être que le *τριπλοῦν τεῖχος*. Cette formidable triple enceinte, dont on verra plus bas la description, régnait donc, non-seulement à l'Ouest, et, selon ce qui nous a semblé plus haut (p. 180), aussi au Sud, mais encore, vraisemblablement, au

¹ A. de Rochas d'Aiglun, *Traité de fortification, d'attaque et de défense des places par Philon de Byzance* (traduit pour la première fois en français), p. 82. Cf. Philon, p. 92-93; ch. III, § 14 et suiv. Rochas: *Καὶ τοῖς ἀμφοδοῖς ἐκατέρωθεν πύλας κατασκευαστέον κτλ. . . . Δημοσίᾳ τε εἰς ἐκαστὸν ἀμφοδὸν δοτέον ἐστὶ λιθοβόλον δέκα μνῶν καὶ καταπάλτας δύο τρισπιθάμους Καὶ τοῖς ἀμφοδάρχαις συνθήματα καὶ παρασυνθήματα ὑπὸ (ὑποσυνθήματα παρὰ mss.) τῶν στρατηγῶν διδοσθαι δεῖ . . . Δεῖ δὲ καὶ κλείεσθαι τὰς πύλας καθάπερ [καὶ] τὰς τῆς πόλεως καὶ τὰς τῶν ἀμφοδῶν κτλ.* (Dans tous ces textes, *ἀμφοδος* veut dire *quartier*.)

Nord de la ville proprement dite. Quant à essayer de fixer les points par lesquels passait le tracé du *τριπλοῦν τεῖχος*, à défaut de renseignements précis sur les fondations qui pourraient être cachées dans le sol même, nous n'y songeons ni pour le Nord, ni pour le Sud, ni même pour l'Ouest.

Seul, si les déductions qui précèdent ont quelque valeur, le côté Est de la ville, bordé par la mer, n'était défendu que par un mur simple. Les hautes falaises au pied desquelles brisaient les vagues et l'état perpétuellement agité de la mer le long de cette dangereuse côte constituaient une protection naturelle qui paraissait déjà presque suffisante. C'est à cette partie de l'enceinte, comme cela a été indiqué plus haut, que font allusion ces mots du texte d'Appien conservés intacts : ἀπλῇ τείχει περίκρημνα ὄντα. Il n'y a point de doute possible à cet égard. Appien explique pourquoi la flotte de Scipion qui croisait devant Carthage ne pouvait former un cordon continu et serré, infranchissable, et ne parvenait pas, par suite, à empêcher les légers bâtiments frétés par Bithyas de débarquer, lorsqu'il soufflait un bon vent du large¹, des provisions dans la ville assiégée. § 120 : Περιφέρων δὲ (Βιθύας) τὴν ἀγορὰν ἐς τὰ πόρρω διὰ μακροῦ ναυσὶν ἐσέπεμπεν, ἐφορμουσῶν μὲν τῇ Καρχηδόνι νεῶν τοῦ Σκιπίωνος· ἀλλ' οὔτε διηνεκῶς οὔτε πυκναὶ συνεισλήκεσαν ὥς ἐν ἀλιμένῳ καὶ περικρήμῳ θαλάσῃ, παρὰ τε τὴν πόλιν αὐτὴν οὐκ ἐδύναντο ἀνακωχεύειν, τῶν Καρχηδονίων τοῖς τείχεσιν ἐφεστώτων, καὶ τοῦ κύματος ἐκεῖ μάλιστα διὰ τὰς πέτρας ταρασσομένου κτλ. Sous

¹ Puisqu'on fait tant que de relever les inexactitudes dont fourmille ce fragment du texte d'Appien, signalons encore la suivante, en nous fondant sur le témoignage de Falbe, auteur digne de la confiance la plus absolue. Les bâtiments de Bithyas attendaient, sur la côte du golfe de Tunis opposée à Carthage, qu'il soufflât un bon vent du large, et c'est alors qu'ils tentaient de forcer la croisière. Mais cela n'arrivait que rarement, assure Appien (Σπανίως μὲν οὖν ἐγίγνετο, καὶ μόνον ὅτε βλαίων ἐστὶ πνεῦμα ἐκ πόντου). Or voici ce que dit à ce sujet Falbe (p. 23, note 1) : « Les vents de Nord et de N. E. sont très-fréquents sur toute cette côte, et particulièrement dans la belle saison; on leur donne le nom d'*Imbatto* ou brise du large, qui s'élève à dix heures du matin et rafraîchit l'air pendant le jour. Ce n'est donc pas à ce vent qu'on pourrait appliquer la qualification de *rare* dont se sert Appien. »

Calpurnius Pison, qui fut consul et dirigea les opérations du siège immédiatement avant Scipion, le lieutenant préposé au commandement de la croisière, Lucius Mancinus, se signala par un exploit aussi vain que téméraire. Observant de son bord une partie de l'enceinte qui était mal gardée, à cause des rochers d'un accès difficile qui faisaient considérer le rempart comme inexpugnable en cet endroit, il tente de l'escalader. Les Carthaginois font une sortie contre lui; il les repousse dans la ville, y entre à leur suite et s'établit dans une position assez forte au dedans des murs. § 113 : Μαγκίνος ἐφορμῶν Καρχηδόνι, μέρος τι τοῦ τείχους ἀμελούμενον ἰδὼν, οὗ κρημνοὶ προῦκειντο συνεχεῖς καὶ δύσβατοι, — καὶ παρ' αὐτὸ ἦν καὶ ἀμελούμενον, — ἤλπισε λαθὼν κλίμακας ἐποίησιν ἐπὶ τὸ τεῖχος. . . . Οἱ Καρχηδόνιοι δὲ . . . ἀνέβησαν πύλην εἰς τοὺς κρημνοὺς ἐκφέρουσιν κτλ. Le lendemain, l'ennemi revient l'attaquer en force; Mancinus est sur le point d'être culbuté du haut du rempart dans les précipices qui en bordaient le pied (συνωθούμενος ἐπὶ τὸ τεῖχος ἤδη κατεκρημνίζετο). Par bonheur, Scipion parut alors avec des renforts, et, protégeant la retraite de Mancinus, le tira d'affaire.

Si nous prenons l'excellente carte du capitaine danois Falbe, il nous sera aisé de nous rendre compte que le rivage, qui, à la hauteur du port militaire, n'était qu'à 7 ou 8 mètres au-dessus du niveau de la mer¹, se relève en prenant un aspect de plus en plus abrupte, à mesure qu'on s'avance vers le cap Carthage; c'est évidemment aux environs de ce promontoire que dut se passer cet aventureux coup de main.

Il demeure donc constaté que toute la défense de cette partie de la ville consistait, ainsi que le dit Appien, dans la force naturelle de la position et dans une seule enceinte. Il paraît, du reste, que « la chemise organisée le long du rivage, » pour employer les termes mêmes du capitaine Hennebert², « aurait été garnie de tours, dont les bases se voient encore sous l'eau. »

Mais un mur unique était-il un obstacle capable de tenir l'assiégeant en respect dans la partie de la côte qui, moins

¹ Falbe, *Recherches*, p. 21.

² *Histoire d'Annibal*, t. I. Cette assertion est empruntée à la partie inédite de l'ouvrage de Daux.

montagneuse et moins escarpée, s'étendait depuis l'entrée du port marchand jusqu'à un point situé un peu au Nord du port militaire ? Selon le témoignage de Falbe, qui vient déjà d'être partiellement cité, « le terrain qui borde le rivage entre la mer et les bassins (c'est-à-dire les ports) est élevé (actuellement) de vingt à vingt-cinq pieds. » Là régnaient de grands quais, dont les substructions, encore visibles sous l'eau, ont permis à Daux de mesurer les dimensions qu'ils devaient jadis présenter. L'entrée des ports, tournée vers le Sud, était couverte par un puissant môle (qu'on peut voir sur le plan). Ce môle se prolongeait le long du rivage, en remontant vers le Nord, par un premier quai, auquel Daux¹ assigne 135 mètres de large sur 420 mètres de long. « En continuation, dit-il, était un autre quai, extérieur également à la ville et aux ports, ayant 60 mètres de large près du premier et 70 mètres à l'autre extrémité, sur 460 mètres de long. » Du haut de ces quais on pouvait combattre contre les vaisseaux ennemis avec quelque avantage (cf. § 123). Du reste, si le mur de la ville en avant duquel les quais étaient construits était bien pourvu de machines, non-seulement le quai de 60 ou 70 mètres, mais même l'autre quai de 135 mètres de large, à supposer qu'un corps assaillant eût pu, à un instant donné, y prendre pied, eût été une position intenable.

Retraçons rapidement les faits qui se sont passés pendant le siège dans la région du môle et des quais. Scipion, partant de la Langue, conduit jusqu'au môle une digue bâtie en quartiers de roche dure, mesurant vingt-quatre pieds de large au-dessus de l'eau et qui ferme absolument l'entrée des ports (§ 121). La base de cette digue artificielle se voit encore au fond de la mer; elle est figurée sur le plan. Appien prétend que, au début de cette entreprise grandiose, les Carthaginois s'en moquèrent, estimant que Scipion ne pourrait la mener à bonne fin (*τοῖς δὲ Καρχηδονίοις ἀρχομένου μὲν τοῦδε τοῦ ἔργου καταφρόνησις ἦν ὡς χρονίου τε καὶ μακροῦ καὶ ἱσως ἀδυνάτου*). Plus tard, quand ils virent cette œuvre inouïe s'exécuter et, grâce au concours d'une nombreuse armée qui y travaillait tout entière sans aucun relâche, marcher rapidement vers son

¹ *Emporia phéniciens*, p. 306.

achèvement, ils craignirent, dit l'historien, et creusèrent une autre entrée à leur port vers la pleine mer¹. Appien en sait bien long sur les sentiments des Carthaginois. Je me défie pour ma part des assertions des rhéteurs en pareille matière. Je vois seulement deux faits qui subsistent : la digue de Scipion, la nouvelle sortie en mer creusée par les assiégés. L'une et l'autre entreprise était gigantesque. Capables de concevoir une pareille riposte à l'idée si étonnamment hardie de Scipion, les Carthaginois ne durent pas être assez simples pour se méprendre, ne fût-ce qu'un instant, sur la grandeur du danger qu'ils couraient. Aussi semble-t-il qu'ils ne perdirent pas de temps pour tâcher de gagner Scipion de vitesse. Scipion n'avait pas, comme cela se répète, pour seul et unique but, en construisant la fameuse digue, de fermer l'entrée des ports. Comprehendant l'importance de la position du môle pour conduire de là l'attaque des ports (*καὶ γὰρ ἦν τὸ χῶμα εὐκαιρὸν ἐπιτείχισμα τοῦ λιμένος*, App., § 124), il avait formé le projet de s'y établir. La digue, qui était sur le point d'y aboutir et de le relier ainsi par une large communication à la terre ferme, lui en fournirait bientôt le moyen. C'est alors que les Carthaginois, ayant achevé la percée nouvelle du port, sortirent avec une flotte considérable, qui avait été construite dans le plus grand secret et sans que, même par les prisonniers, les Romains en eussent rien appris².

¹ Τὸ στόμα ἀνέωξαν περὶ ἔω (App., § 121). Il me semble qu'il faudrait corriger *πρὸς ἔω*. Le sens est, d'ailleurs, évident.

² Ici se remarque encore un détail suspect dans le récit d'Appien. La percée terminée, la flotte carthaginoise, forte de cinquante vaisseaux à trois rangs de rames, outre une grande quantité de petits vaisseaux, sort uniquement en vue de faire une démonstration et en quelque sorte de narguer les Romains. Quant à ceux-ci, ils sont frappés de stupeur en présence d'un événement aussi inattendu. Leurs vaisseaux ne sont pas armés pour le combat; pas un rameur, pas un matelot à bord. Si les Carthaginois les avaient attaqués, ils se seraient aisément rendus maîtres de la flotte entière. Mais il fallait, dit Appien, que Carthage fût prise : les Carthaginois rentrèrent dans leur port sans avoir rien fait. Quand ils vinrent offrir la bataille trois jours plus tard, les Romains avaient eu le temps de se préparer. Cette façon de raconter les événements n'est pas sans couleur dramatique, et le rôle que le rhéteur assigne au destin fait songer involontairement aux tragédies athéniennes. Mais est-il croyable que les Carthaginois, qui, surtout à ce moment du siège, font preuve

Si les Carthaginois avaient pu redevenir les maîtres de la mer, tous les plans de Scipion croulaient par la base; car, non-seulement le ravitaillement de la ville était désormais assuré, mais aussi tout établissement de l'assiégeant sur le môle était rendu impraticable, puisqu'il se serait par là placé, comme on dirait aujourd'hui, entre deux feux, sous le tir du rempart, de face, et, de dos, sous celui de la flotte. Après avoir combattu toute la journée sans désavantage, comme aussi sans avantage bien marqué, les Carthaginois prirent le parti, à l'approche du soir, de se retirer dans leur port. Les petits bâtiments battirent en retraite les premiers. Pendant qu'ils se pressaient autour du goulet, trop étroit pour livrer passage à tant de voiles à la fois, les grands vaisseaux de guerre vinrent se réfugier sous la protection du môle. « Ce môle, dit Appien, formait *en avant du rempart* une vaste plate-forme, qui depuis bien longtemps avait toujours servi aux commerçants de marché pour la vente de leurs marchandises » (*ἐς τὸ χῶμα κατέφυγον ὃ πρὸ τοῦ τείχους εὐρύχωρον ἐμπόροις ἐς διδθεσιν φορτίων*

d'une indomptable énergie et d'une admirable décision, aient été dans cette seule occasion indécis et mous? Il faut chercher quelque raison matérielle qui ait contenu leur ardeur. Or, on ne crève pas en quelques heures une jetée de plus de 70 mètres de large, dépassant de 7 à 8 mètres le niveau de l'eau, sur une ouverture et une profondeur capables de donner passage à une flotte considérable, formée de grands navires. Je me représente que, sitôt qu'il y eut un canal de creusé entre le port et la mer, les Carthaginois firent sortir triomphalement les vaisseaux qu'énumère Appien; mais ce canal, encore bien étroit, — nous ne voyons pas sortir ce jour-là, en même temps que les trirèmes, les quinquérèmes nouvellement construites, — devait être considérablement élargi avant qu'on pût le considérer comme un débouché suffisant. Les Carthaginois, y faisant travailler un nombre immense de bras, l'agrandirent trois jours durant. C'est seulement alors qu'ils crurent pouvoir risquer la bataille. Encore voyez ce qui arriva. La lutte s'était prolongée, sans que la victoire se décidât pour l'une ou pour l'autre flotte, jusqu'aux approches du soir. Les Carthaginois jugèrent à propos de battre en retraite. Mais l'entrée du port, encore trop étroite, fut bientôt encombrée par la foule des petits bâtiments, et les grands vaisseaux durent aller se ranger en ligne, proue vers l'ennemi, contre le môle, et, dans cette position, se défendirent de leur mieux, appuyés par les troupes établies sur le môle même. Ensuite, à la faveur de la nuit, les restes de la flotte rentrèrent à leur tour au port. Trois jours plus tôt, il n'y avait pas, en cas d'échec, de retraite possible.

ἐγεγένητο ἐκ πολλοῦ, § 123). « Dans cette guerre on y avait élevé une ligne avancée de défense, basse, destinée à empêcher que l'ennemi ne pût, sur cette plate-forme spacieuse, établir un camp » (καὶ παρατείχισμα ἐπ' αὐτοῦ βραχὺ ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ ἐπεποιήτο, ἵνα μὴ ὡς ἐν εὐρυχώρῳ σίρατοπεδεύσειάν ποτε οἱ πολέμιοι). Cette ligne de défense additionnelle, appelée par Appien, tantôt παρατείχισμα (comme dans le passage cité et au début du § 124), tantôt διατείχισμα (§§ 123 et 125), est tout simplement un avant-mur ordinaire, προτείχισμα, bien qu'il reçoive ici des noms spéciaux, considéré, en tant que bordant le rivage (à une certaine distance¹), comme παρατείχισμα, en tant que traversant la plate-forme du môle de part en part, comme διατείχισμα.

À la tombée de la nuit, les vaisseaux carthaginois rentrèrent au port. Dès le lendemain, Scipion, dont la digue, à ce qu'il semble, venait justement d'être achevée, procède à l'attaque du môle. Il approche de nombreuses tours de charpente, bat le mur avec des béliers et y fait brèche (κριοῖς οὖν τὸ παρατείχισμα τύπτων καὶ μηχανήματα πολλὰ ἐπάγων μέρος αὐτοῦ κατέβαλεν, § 124). La nuit suivante, les assiégés opèrent une sortie dans des conditions bien particulières. « Ils ne sortent pas par terre, dit Appien, car ils n'avaient pas de passages (οὐ κατὰ γῆν, — οὐ γὰρ ἦν δίοδος); ni sur leurs vaisseaux, car la mer n'avait pas assez de fond (οὐδὲ ναυσὶν, — ἀλιτενῆς γὰρ ἦν ἡ θάλασσα); ils arrivent par la mer, d'un côté par où l'on ne se serait pas attendu qu'ils pussent venir, les uns marchant dans l'eau jusqu'à la poitrine, les autres nageant » (ἐς δὲ τὴν θάλασσαν ἐμβάντες ἢ μὴ τις ἀν προσεδόκησεν, οἱ μὲν ἄχρι τῶν μαστίων βρεχόμενοι διεβάδιζον, οἱ δὲ καὶ διένεον). Ils ne sont pas armés : ils ne portent rien que des torches, qu'ils allument au dernier moment. Ils perdent énormément de monde. Cependant leur audace inouïe finit par jeter le désordre dans le camp romain; les machines de l'assiégeant sont

¹ Voyez, en effet, la situation décrite par Appien dans le combat naval livré près du môle : Καὶ τοὺς ἐχθροὺς ἐπιπλέοντας οἱ μὲν ἀπ' αὐτῶν τῶν νεῶν, οἱ δ' ἀπὸ τοῦ χώματος, οἱ δ' ἐκ τοῦ διατειχίσματος ἀπεμάχοντο (§ 123). Les Carthaginois postés sur le διατειχίσμα avaient en avant d'eux ceux qui combattaient du haut du quai et ils tiraient par-dessus leurs têtes.

incendiées. Ceux qui survivent rentrent dans la ville comme ils en étaient venus, en nageant (*τὰς μηχανὰς ἐμπρήσαντες ἐξένεον αὐθις ἐς τὰ οἰκεῖα*). Ce passage d'Appien a besoin d'un commentaire. On comprend bien que la sortie n'ait pas été effectuée par la brèche même, qui, naturellement, était fortement surveillée, et l'on peut bien admettre, Appien l'affirmant, et vu la situation sur le bord de la mer, qu'il n'y eût pas de passages (*διόδους*¹) ménagés dans le *παρατείχισμα* en vue de sorties. Mais la mer, au pied du môle, du côté de l'Est, était profonde et accessible même à des navires d'un grand tirant d'eau; la preuve en est que, le soir de la bataille navale, les grands vaisseaux de guerre des Carthaginois se rangèrent précisément le long de ce môle : ce n'est certes pas cette partie de la mer qu'Appien peut qualifier par l'épithète *ἀλιτενῆς*. Sans doute il faut rapporter à ce moment du siège un mot de Scipion que Plutarque a emprunté, on est presque en droit de l'affirmer, à Polybe lui-même, et qu'il a heureusement fait précéder de quelques explications propres, jusqu'à un certain point, à jeter un peu de jour sur la situation respective des combattants. « Scipion avait déjà pénétré dans l'enceinte (Mégara), et les Carthaginois se défendaient du haut du promontoire (il s'agit évidemment de la pointe du môle)² : Polybe,

¹ Philon l'Ingénieur attache la plus grande importance à la question des communications de la place avec les dehors : *Κατασκευαστέον δὲ καὶ παρόδους καὶ διόδους ἀσφαλεῖς ἐπὶ τὰς παραβολαίαις τοῦ χάρακος, ἵνα μὴ οἱ πολέμιοι ἐπὶ τὰ χεῖλη στήσαντες τῆς τάφρου τοὺς πετροβόλους ἐρύματι χρώνται καὶ τοῖς πολεμοῖς [μὴ] ἢ χρήσιμος ἡμῖν δὲ <μὴ> ἡ ταφρεία.* (*Vet. Mathem.*, p. 85, s. fin., ou ch. I, §§ 53-54, trad. A. de Rochas.) Mais ces fossés et palissades, qui jouent un rôle si important dans le système de Philon, en permettant d'entraver et de retarder les travaux d'approche de l'ennemi, nous ne pouvons guère nous attendre à les trouver ici, au môle de Carthage : dans le cas présent, nous avons autour du *παρατείχισμα*, en guise de fossés, la mer elle-même. Partant, pas de *δίοδοι*.

² Bien que, dans la pensée de Plutarque, les mots *ἐκ τῆς ἀκρας* veuillent peut-être dire « du haut de l'acropole », il paraît évident que, dans la source à laquelle l'anecdote a été puisée, le mot *ἀκρα* devait désigner la pointe du môle. La suite de la phrase l'indique. Mais Plutarque n'aura pas pris la peine de se rendre compte de la situation ; les mots *κατειληφóτας τὰ τεῖχη καὶ τῆς πόλεως ἐντὺς ὄντας*, — que nous rapportons, sauf erreur, à la prise de Mégara, — l'auront particulièrement frappé : de là le délut, *ἐπεὶ δὲ παρελθὼν εἰς τὸ τεῖχος*, qui ne laisse pas, au

ayant observé que la portion de mer qui le séparait de l'ennemi n'était pas très-profonde, lui conseilla d'y semer des chausse-trapes en fer et d'installer au fond de la mer des planches garnies de clous, afin d'empêcher l'ennemi de s'avancer par là et de venir attaquer les chaussées. Mais Scipion répondit que ce serait ridicule, après avoir forcé les murailles et lorsqu'on se trouvait déjà dans la ville (allusion à la prise de Mégara), de faire en sorte de ne pas avoir à se mesurer avec l'ennemi. » *Ἐπεὶ δὲ παρελθὼν εἰς τὸ τεῖχος, τῶν Καρχηδονίων ἐκ τῆς ἀκρας ἀμυνομένων, εἰς τὴν διὰ μέσου Θάλασσαν οὐ πᾶν βαθεῖαν οὖσαν τοῦ Πολυβίου συμβουλευόντος αὐτῷ κατασπεῖραι τριβόλους σιδηροῦς ἢ σανίδας ἐμβάλλειν κεντρατὰς¹, ὅπως μὴ διαβαίνοντες οἱ πολέμιοι προσμάχωνται τοῖς χώμασιν, ἔφη γελοῖον εἶναι κατεληφότες τὰ τεῖχη καὶ τῆς πόλεως ἐντὸς ὄντας, εἶτα πράττειν ὅπως οὐ μαχοῦνται τοῖς πολεμίοις.* (*Apophthegmes hégémoniques*, p. 200 A-B.) Je me figure que Scipion attaquait l'extrémité Sud du môle, à laquelle sa digue aboutissait; que la sortie déboucha par l'entrée ancienne des ports; que la mer qui, on le sait, n'était pas profonde naturellement sur cette partie du rivage, avait été partiellement comblée par les matériaux éboulés le long des talus sous-marins pendant la construction de la digue.

Le lendemain, les assiégés, n'étant plus inquiétés par les machines des Romains qu'ils avaient ainsi détruites à force d'audace et de bravoure, relevèrent la portion du mur qui était abattue et la garnirent de tours de distance en distance (*καὶ πύργους ἐν αὐτῷ πολλοὺς ἐποίουν ἐκ διαστήματος*, § 125). Ces tours, comme il arrivait fréquemment dans les sièges, durent être construites en bois. Scipion refit des machines, amena des remblais contre le front des tours (*χώματα ἤγειρεν ἀντιμέτωπα τοῖς πύργοις*), réussit à mettre le feu à plusieurs d'entre

premier instant, que de dépayser. Mais, en y regardant à deux fois, on s'aperçoit qu'il n'y a plus de mer entre les Romains et les Carthaginois (*τὴν διὰ μέσου Θάλασσαν*), après que ces derniers se sont renfermés dans l'acropole. — Valère-Maxime (III, 7, 2) raconte le même épisode en l'altérant encore davantage.

¹ Cf. Philon, p. 94, ch. III, § 28 : *Ἐὰν δ' ἐκ* (au lieu de *δ' ἐκ*, les mss. ont *δὲ καὶ*) *Θαλάσσης ἢ προσαγωγή συντελῆται, κατὰ τὰς ἀποβάσεις Θύρας τε κρηπιδὰς ἤλους ἐχούσας δεῖ τίθεναι, καὶ τριβόλους καὶ σιδηροῦς καὶ πυξίνους διασπεῖρειν.*

elles. Les Carthaginois ne purent tenir plus longtemps. Scipion, maître du *παρτειχισμα*, établit 4,000 hommes sur le môle dans de solides retranchements, et éleva, à peu de distance du rempart de la ville, un mur en briques, de la même hauteur que le rempart, et du haut duquel ses soldats harcelaient par des projectiles habilement lancés l'ennemi qui garnissait les créneaux d'en face. L'été touchait alors à sa fin : Scipion en resta là pour la saison.

Ce *παρτειχισμα*, qui créa tant d'embarras aux Romains, ne faisait pas partie des fortifications permanentes de Carthage; il avait été construit au moment du danger. On voit qu'en somme, dans toute l'étendue du rivage, devant les ports comme vers les hauteurs du cap Carthage, la ville ne possédait comme défense permanente vers l'Est qu'un rempart simple.

Au contraire, l'Ouest de Carthage, le côté qui regardait l'isthme, et peut-être aussi les côtés Nord et Sud, étaient défendus par une triple fortification, sur laquelle Appien nous a transmis des détails assez circonstanciés. Il pourra être intéressant d'en contrôler l'exactitude. Nous ne chercherons pas, nous le répétons, à retrouver le tracé de cette partie de l'enceinte, mais nous nous occuperons de déterminer en quoi devait consister exactement et comment devait être construit ce triple rempart.

Appien, § 95 : ... *τριπλῶ τείχει. Τούτων δ' ἑκάστων ἦν ὕψος μὲν πηγῶν λ', χωρὶς ἐπαλξεῶν τε καὶ πύργων, οἱ ἐκ διπλέθρου διασλήματος αὐτοῖς τετρώροφοι περιέκειντο, βάθος δὲ ποδῶν λ'. διώροφον δ' ἦν ἑκάστου τείχους τὸ ὕψος, καὶ ἐν αὐτῷ κοίλῳ τε ὄντι καὶ σιγανῶ κάτω μὲν ἐσθλόμενον ἐλέφαντες τ' καὶ θησαυροὶ παρέκειντο αὐτοῖς τῶν τροφῶν, ἵπποσίδασια δ' ὑπὲρ αὐτοὺς ἦν δ' ἵπποις, καὶ ταμιεῖα χιλοῦ τε καὶ κριθῆς, ἀνδράσι τε καταγαγαὶ πεζοῖς μὲν ἐς κ, ἵππεῦσι δὲ ἐς δ. Τοσὴδε παρασκευὴ πολέμου διετέτακτο σθαμβεύειν ἐν τοῖς τείχεσι μόνοις.*

Ainsi voilà qui est entendu : selon Appien, il y avait, à une certaine distance en avant l'un de l'autre, trois murs identiques. Chacun de ces murs aurait eu 30 coudées (près de 14 mètres) de hauteur sous les créneaux, sur 30 pieds (9 mètres) d'épaisseur. Philon l'Ingénieur prescrit dans le système ordinaire de fortification 20 coudées seulement (9^m, 20), et dans le système à courtines cintrées, 6 orgyes (un peu moins

de 11 mètres) pour la hauteur du rempart; pour l'épaisseur, 10 coudées (4^m,60) dans le système ordinaire et dans la construction rhodienne, 12 coudées (5^m,50) dans le système à courtines cintrées. (*Vet. Mathem.*, p. 80 et 83, ou trad. Rochas, ch. 1, §§ 9, 11, 15 et 33.) Le rempart d'Utique devait avoir, d'après les mesurages de Daux (*Emporia phéniciens*, p. 253), 6^m,60 d'épaisseur. C'est dire que les murs de Carthage présentaient des dimensions qui sortaient de l'ordinaire. Mais il n'y a rien là qui doive étonner; et ces chiffres d'Appien sont admissibles.

A l'intérieur de chacun des trois murs, qui étaient creux et à deux étages, on trouvait, selon notre auteur, le logement : 1° de 300 éléphants, et, au-dessus d'eux, 2° de 4,000 chevaux, 3° de 24,000 hommes; ce qui faisait en tout, à notre compte, pour les trois murs : 900 éléphants, 12,000 chevaux et 72,000 hommes. En outre, on y avait ménagé de vastes magasins contenant une grande quantité de vivres pour ces nombreux éléphants, des fourrages et de l'orge pour toute cette cavalerie. Je suppose qu'Appien loge les éléphants au rez-de-chaussée. Quant aux chevaux, il n'y a pas à dire, et le texte est formel, il les fait monter, ainsi que les hommes, au premier étage (*ἰκκιστάσια δ' ὑπὲρ αὐτοῦς*). A raison de deux étages dans une hauteur de 14 mètres, le niveau du premier serait à 7 mètres d'élévation au-dessus du sol. Voilà des chevaux bien haut perchés! Et comment expliquera-t-on, — si le *τριπλοῦν τεῖχος* règne sur plusieurs côtés de la ville, — que trois enceintes concentriques successives fussent égales entre elles en longueur et, à épaisseur constante, égales en superficie? Il faut être logique : si la plus intérieure est capable de contenir un nombre donné d'éléphants, de chevaux et d'hommes, la seconde et surtout la plus extérieure des enceintes, à épaisseur et hauteur, égales, en contiendront davantage. Mais Appien n'a pas songé à tout cela.

Ne prenons qu'une enceinte à la fois, et commençons par la plus intérieure. Voici comment la muraille devait être construite. Comme le pied du mur est exposé aux coups du béliier, il présentera d'abord à l'ennemi un massif de maçonnerie assez épais pour défier les efforts de l'assiégeant. Philon (*l. l.*) prescrit pour cela une épaisseur maximum de 5^m,50, qui,

déduits des 9 mètres de l'épaisseur totale donnée par Appien, nous laissent un espace de 3^m,50, en arrière du massif, pour construire les loges des éléphants, espace sur lequel on devra prendre encore l'épaisseur du mur qui ferme ces loges du côté de la ville : voilà pour les éléphants. Quant aux écuries et aux chevaux, nous serions vivement tenté de les placer aussi au rez-de-chaussée. L'expression *ὑπὲρ αὐτοὺς* serait alors considérée comme provenant de quelque méprise d'Appien. Après les autres bévues qu'on a relevées chez cet auteur, y aurait-il donc tant de témérité à prétendre le trouver encore ici en défaut ? Dans l'épaisseur de mur que je revendique pour cette double destination, je logerais très-commodément les 300 éléphants et les 4,000 chevaux en question, pourvu que le mur présentât seulement un développement de près de 6 kilomètres ; or, il y a si peu d'exagération à admettre pour le *τριπλοῦν τεῖχος* une telle étendue, que cette évaluation n'approche sans doute même pas de la réalité.

Les anciens se prémunissaient contre le choc du bélier sur une hauteur, à partir du sol, d'environ 6 mètres ; cela, du moins, semble ressortir d'un passage, malheureusement fort altéré, de Philon l'Ingénieur. Le mur ayant 14 mètres sous créneaux, il nous resterait 4 mètres pour chacun des deux étages dont il s'agit dans le texte d'Appien, ce qui est on ne peut plus conforme à l'usage général des anciens en matière de fortifications. Que ces deux étages fussent voûtés ou couverts par des planchers, les voûtes ou bien les poutrelles qui portaient les planchers prenaient sans doute leurs points d'appui sur le mur qui faisait face à l'ennemi et sur le mur parallèle à celui-ci. Dans ces deux étages devaient loger les 24,000 hommes. Cette construction ne différerait de celle qu'on semble pouvoir deviner au travers de ces lignes mutilées de Philon, que parce que, à Carthage, la disposition décrite par Philon se trouvait répétée à deux étages successifs.

Τὸ δὲ πρὸς τοὺς πολεμίους καθήκον τοιχόκρανον δεῖ μείουρον διπλοῦν κατασκευάζειν . . . ¹ ἵνα ὑπὸ τῶν λιθοβόλων τυπτόμενον

¹ Lacune ? Des deux murs dont sera composé le *τοιχόκρανον*, ou partie supérieure du mur, il faudra que celui qui regarde l'ennemi soit assez résistant pour n'avoir rien à craindre des coups de pétroboles ; ces deux murs seront à 8 coudées de distance l'un de l'autre (qui, retranchées de

μηδὲν πάσχη, ἀπέχον θάτερον θάτερον πήχεις ὀκτώ, ἐπ' ἑλαττον δὲ δώδεκα ¹... ἀνωθεν εἰς ψαλίδας συγκλειςθέντων ἢ δοκῶν ἐπιτεθεισῶν οἰκοδομεῖται φυλακτήρια ². (Philon, *Vet. Math.*, p. 83; ch. 1, § 33, Rochas ³.)

Les magasins de vivres avaient été pratiqués, vraisemblablement, dans la partie de la muraille qui recouvrait les loges à éléphants et les écuries. Il nous est impossible de décider la question de savoir si ces magasins ou greniers régnaient encore à la hauteur des étages habités par les soldats.

l'épaisseur totale de 12 coudées, laissent 4 coudées à répartir entre les deux murs).

¹ « M. Egger suppose ici une lacune après le mot δώδεκα. Le sens général de la phrase indique suffisamment comment on doit la combler; il faut lire que le double mur qui termine supérieurement la courtine doit commencer à douze coudées au moins au-dessus du sol extérieur; de cette façon, en effet, la base, qui est massive, peut résister au choc du bélier. » (A. de Rochas d'Aiglun, *Traité de fortification*... par Philon, p. 47, note 2.)

² « ... en jetant au-dessus des voûtes ou des poutrelles on construira des corps de garde. » (Trad. de Rochas.)

³ Rien ne prouve, à vrai dire, absolument qu'on n'avait pas adopté, à Carthage, une autre disposition pour soutenir les voûtes ou les poutrelles. On aurait pu, par exemple, les appuyer sur des cloisons transversales, formant ainsi une série de chambres au lieu d'un immense couloir. C'eût été même une disposition préférable à celle que nous pensons avoir été adoptée, en ce sens que la chute du mur exposé à l'ennemi n'entraîne pas alors la chute de l'étage supérieur et du couronnement. D'après Philon, ce dernier mode de construction avait été appliqué à Rhodes. On suppose, comme toujours, la base du mur massive. Puis, à partir d'une certaine hauteur, dont Philon ne parle pas, on avait construit une série de voûtes cylindriques dont les axes étaient perpendiculaires au tracé; sous ces voûtes on avait des corps de garde, et par-dessus régnaient le chemin de ronde. Philon donne les dimensions de toutes ces parties. *Vet. Mathem.* p. 80 (*s. fin.*), ou ch. 1, § 15, Roch. : Τινὰ δὲ (τῶν μεταπυργίων συντελεῖται), καθάπερ ἐν Ῥόδῳ, εἰς ψαλίδας συγκλειόμενα· πλάτη τε ἔχουσιν αἱ πάροδοι (les chemins de ronde) ἐπταπήχη· καὶ κάτωθεν φυλακτήρια ἐπὶ κλίνα (sur la valeur de la κλίνη considérée comme une unité de mesure pour les surfaces. cf. une note que j'ai insérée dans la *Revue critique* du 14 juillet 1877, t. IV, p. 7 et suiv.). ὧν οἱ τοῖχοι οἱ μὲν ὀρθοὶ ἔσονται δεκαπήχεις τῷ τε μήκει καὶ τῷ πλάτει, οἱ δὲ πλάγιοι μῆκος μὲν ἔχουσιν τὸ ἴσον τοῖς ὀρθοῖς, πλάτος δὲ τρίπηχυ. Dans ce système il faut réserver un corridor en arrière des chambres, ou percer des portes dans les murs transversaux. pour les communications.

fense de 200 à 300 mètres, — ce qui était, autant qu'on en peut juger, la portée maximum effective des machines de guerre généralement en usage dans les sièges au second siècle avant notre ère, — une triple enceinte ainsi conçue, surtout en terrain plat, comme à Carthage du côté de l'isthme, eût procuré plus de désavantage que de profit à la défense. La première enceinte une fois prise eût certes fourni à l'assiégeant un établissement excellent pour battre la seconde, et de même ensuite la seconde pour réduire la troisième. Le résultat qu'on cherchait à atteindre dans les sièges antiques au moyen de gigantesques tours de charpente et des *hélepoles*, savoir d'établir ses batteries à une altitude au moins égale à celle des créneaux de la défense, on l'eût obtenu d'emblée par la prise de la première enceinte; dès lors, enlever les deux autres n'eût plus été qu'un jeu. Or, selon le rapport de Daux, les trois enceintes fortifiées de Thapsus et d'Hadrumète, villes dont les fortifications semblent avoir eu la plus grande analogie avec celles de Carthage, leur voisine, ne sont espacées l'une de l'autre que de 30 à 40 mètres. La triple enceinte de ces deux villes et de Carthage n'était point sans doute ce qu'a cru Appien.

Nous nous adresserons, en premier lieu, pour résoudre cette difficulté, au seul et unique livre didactique qui nous ait été conservé de l'antiquité en matière de fortification, c'est-à-dire au *Manuel de fortification, d'attaque et de défense des places*, par Philon l'Ingénieur (*vulgo* « Philonis Byzantii liber quintus »), le même ouvrage auquel on a déjà eu recours plus d'une fois dans les pages précédentes¹. Il a été rédigé, selon les uns, au III^e, d'autres disent au second siècle avant Jésus-Christ. Le livre du célèbre ingénieur contenait d'importantes

¹ Nous devons avertir, une fois pour toutes, le lecteur que le texte de Philon que nous reproduisons dans les fragments cités au cours de ce travail s'écarte notablement par places de celui qu'on trouvera imprimé dans l'unique édition de cet auteur, moins consulté qu'il ne mérite de l'être, dans les *Veteres Mathematici* (Paris, Imprimerie royale, 1693, 1 vol. in-fol.). Notre texte, examen fait de tous les manuscrits jusqu'ici signalés et de quelques autres qui étaient restés ignorés, a été constitué à l'aide des trois seuls manuscrits, de nous connus, qui comptent, à savoir les *Parisinus* 2462, *Vaticanus* 1164 et *Escorialensis* T-III-11, respectivement du XI-XII^e siècle, du XI^e et de la fin du X^e.

recommandations, peut-être énoncées alors par écrit pour la première fois, en tout cas d'une application facile même à un vieux système de défense. Elles n'avaient pas dû être négligées par les Carthaginois dans un temps où ils vivaient sous le coup d'une perpétuelle menace de destruction. Nous ne voulons pas dire que le « génie » carthaginois se soit mis à améliorer les défenses de Carthage le livre de Philon à la main; car si cela ne paraît pas impossible, du moins n'en savons-nous rien. Mais l'admission dans le *Manuel de fortification* des principes auxquels nous faisons allusion ne faisait, à ce qu'on peut présumer, qu'enregistrer et consacrer une pratique plus ou moins longue, datant peut-être déjà d'un demi-siècle ou de plus haut encore¹, et qui, en raison des excellents résultats qu'elle avait dû produire, se trouvait enfin reconnue et recommandée comme d'une indiscutable utilité. Or voici dans quels termes, brefs et clairs, Philon résume ces principes, qui sont ce qu'il y a de plus essentiel dans sa méthode de fortification :

« Il faut s'occuper surtout de l'avant-mur, des fossés et des palissades; car, avec des pétroboles et des portiques², on emporte facilement de simples murailles » (des murailles non protégées par des défenses extérieures). Les manuscrits ajoutent : « Il faut donc déployer tout son zèle pour faire aussi forts que possible les avant-murs et les palissades, aussi *larges* et aussi profonds que possible les fossés. Si ces défenses ont été organisées comme il faut, la place n'a pas grand'chose à craindre. »

¹ On constate l'usage de défenses en terre extérieures au rempart déjà au temps de Démosthène; ces ouvrages, il est vrai, ne devaient être encore à cette époque que rudimentaires. Après Chéronée, on remit en état de défense Athènes et le Pirée; on lit à ce propos chez Lycurgue, *Contre Léocrate*, § 44 : ... ἐπεμελοῦντο γὰρ οἱ μὲν τῆς τῶν τειχῶν κατασκευῆς, οἱ δὲ τῆς τῶν τάφρων, οἱ δὲ τῆς χαρακώσεως. C'est dans cette occasion que Démosthène fit creuser à ses frais deux fossés autour du Pirée (*Vies des dix orateurs*, p. 275, dans une loi. Cf. Démosthène, *Couronne*, p. 325).

² On dit encore aujourd'hui : « C'est par les tranchées et le canon que se prennent les places. » (A. de Rochas, *Traité de fortification*, par Philon, p. 57, note 4.) *Pétrobole* ou *baliste*, machine de guerre qui lançait des pierres ou d'autres masses pesantes; *portiques*, allées couvertes en charpente, à l'abri desquelles l'assiégeant cheminait vers la place sous le tir des remparts.

Vet. Mathem., p. 85-86, ou chap. 1, § 54, trad. de Rochas : Σπουδαστέον¹ δ' ἐστὶν ὡς μάλιστ' ἀπερὶ τὰ προτειχίσματα καὶ τὰς τάφρους καὶ τὰς χαρακώσεις· ὑπὸ γὰρ τῶν λιθοδόλων καὶ σιῶν ῥαδίως ἀλίσκεται τὰ τείχη. [Περὶ οὖν ταῦτα φιλοτιμητέον ἐστὶν, ἵνα ὡς ἰσχυρότατα <ἢ τὰ> προτειχίσματα² καὶ αἱ χαρακώσεις, καὶ αἱ τάφροι ὡς εὐρύταται³ καὶ βαθύταται γίνωνται· τούτων γὰρ ἀρμοζομένων, οὐθέν ἂν πάθοι δεινὸν ἢ πόλις.]

En conséquence, Philon (*Vet. Mathem.*, p. 84-85, ou chap. 1, §§ 44 et suiv., trad. de Rochas) prescrit de creuser trois fossés, quel que soit le système de fortification, en avant

¹ Afin qu'on puisse juger de l'état dans lequel se trouve le texte imprimé de Philon, nous transcrivons ici les deux phrases citées par nous : 1° page 190, note 1, et 2° ci-dessus, dans le texte (la seconde de ces phrases fait immédiatement suite à l'autre), telles qu'on les lit dans les *Vet. Mathem.* : Κατασκευαστέον δὲ καὶ παρόδους καὶ διόδους ἀσφαλεῖς ἐπὶ τὰς παραβοληείας τοῦ χάρακος, ἵνα μὴ οἱ πολέμιοι ἐπὶ τὰ χεῖλη στήσαντες τῆς τάφρου τοὺς πετροδόλους ἐρύματι χρῶνται καὶ τοῖς πολέμοις μὴ ἢ χρησίμως· ἡμῖν δὲ ἡ ταφρεία σπουδαστέα ἐστὶν ὡς μάλιστ' ἀπερὶ τὰ προτειχίσματα, καὶ τάφρους καὶ τὰς χαρακώσεις (nos vero diligenter et accurate humum fodere oportet, praecepit circa propugnacula antemurana, et circa fossas et vallationes)· ὑπὸ γὰρ τῶν λιθοδόλων καὶ σιῶν ῥαδίως ἀλίσκεται τὰ τείχη. Περὶ οὖν ταῦτα φιλοτιμητέον ἐστὶν, ἵνα ὥσιν ἰσχυρότατα προτειχίσματα καὶ αἱ χαρακώσεις καὶ αἱ τάφροι ὥσι πλεῖσται, καὶ βαθύταται γίνωνται· τούτων γὰρ ἀρμοζομένων οὐθέν ἂν πάθοι δεινὸν ἢ πόλις.

² ἵνα ὥσιν ἰσχυρότατα προτειχίσματα. Paris. Vatic. Escor. (Voy. p. 197, note 1.)

³ ὡς εὐρύταται] ὥσει πλεῖσται. Paris. Vatic. Escor. Cette correction que nous avons admise dans le texte est rendue probable par des passages comme les suivants : *Vet. Mathem.*, p. 97, ou ch. iv, § 11, Roch., Ἐὰν δὲ μὴ δύνῃ χῶσαι (τὰς τάφρους) διὰ τὸ βαθείας καὶ εὐρείας εἶναι, et surtout, p. 85, ou 1, § 44, Ποιητέον δ' ἐστὶ τὰς τάφρους ὡς βαθύτατας καὶ μὴ ἐλάττω τὸ εὖρος ἐβδομήκοντα πηχῶν. Nous ne nous dissimulons pas, cependant, que la leçon des manuscrits, πλεῖσται, trouvera des défenseurs, à cause du texte que voici : Ὀρυκτέαι (ὀρυκταὶ mss.) δ' εἰσὶν ἐν πάσαις ταῖς τειχοποιαῖς οὐκ ἐλάττω τριῶν τάφρων (p. 84, 1. fin., ou 1, § 42). Mais, selon nous, le contexte indique suffisamment que Philon a en vue la construction de trois fossés et non d'un plus grand nombre. Au surplus, toute discussion relative à cette dernière partie du texte pourrait bien rouler περὶ ὀνου σκίας, comme dit le proverbe; car la phrase : Περὶ οὖν ταῦτα — δεινὸν ἢ πόλις présente, à nos yeux du moins, tous les caractères d'une de ces notes récapitulatives, comme on en mettait aux marges des manuscrits.

du rempart, savoir : le premier, à un plèthre (environ 30 mètres du rempart; le suivant, à 40 coudées (18^m,50) du premier, et le plus extérieur, à la même distance du second. Chacun de ces fossés est aussi profond que possible et large de 70 coudées au moins (plus de 32 mètres). La terre retirée du premier fossé sert à faire une levée en avant du rempart¹; la terre qui vient des autres est rejetée sur les deux intervalles qui séparent les trois fossés, ou, pour employer l'expression technique, sur les deux *brayes*, afin que ces brayes, en s'élevant, protègent l'avant-mur et le rempart. En avant des deux fossés intérieurs², on élève des palissadements sans avant-mur. Philon détaille mille précautions qu'il convient en outre de prendre, pour rendre à l'assiégeant l'approche des machines d'attaque impossible ou au moins très-pénible dans une zone de plus de 160 mètres tout autour du rempart. Au delà du fossé extérieur, on enfouit des poteries debout et vides, l'ouverture fermée avec des algues seulement : les hommes peuvent passer sur ces endroits sans danger, mais sous le poids des tortues et des tours de charpente le sol s'effondre. On creuse des mares autour desquelles on plante des épines, etc. Tant que l'assiégeant est retenu au delà du fossé le plus extérieur, ses pétroboles d'un talent, c'est-à-dire des balistes lançant des projectiles du poids de 26 kilogrammes, sont hors de portée pour endommager un rempart construit dans les con-

¹ Philon, § 46 : Ὅριζοντας δὲ δεῖ τὰς τάφρους τῆς μὲν πρώτης τὴν ἀναβολὴν ποιεῖσθαι τοῦ χοῦ (τοῦ τοίχου sic mss. : τοῦ χοῦ, marge des *Vel. Mathem.*) πρὸ τοῦ τείχους, τῶν δὲ ἄλλων εἰς τὰ διαστήματα ἀνὰ μέσον, ἵνα ὁ τε χάραξ ἀσφαλῶς τίθεται (τίθεται mss.) καὶ ὕψος λαμβάνοντα τὰ διαστήματα ἀσφάλειαν παρέχεται τῷ προτειχίσματι καὶ τῷ τείχει.

² Philon, § 47. Les manuscrits donnent (ce texte fait immédiatement suite à celui qui est cité dans la note précédente) : Θετέον δὲ ἐσθι πρὸ τῆς δευτέρας καὶ τῆς τρίτης ἀνευ προτειχισμάτων ὁ χάραξ. Le sens veut, non pas « en avant du deuxième et du troisième fossé », mais « en arrière » (de ces deux mêmes fossés), ou, ce qui revient au même : « en avant du premier et du deuxième. » C'est un point qui n'est pas douteux. La correction qui nous paraît la plus vraisemblable est la suivante : πρὸ τῆς δευτέρας καὶ τῆς πρώτης. La preuve que Philon, après avoir compté les fossés du dedans vers le dehors, ne les numérote pas, en cet endroit, dans l'ordre inverse, ce sont les mots qui commencent la phrase suivante : Πρὸ δὲ τῆς ἐσχάτης τάφρου (§ 47), où il s'agit incontestablement du fossé le plus extérieur.

ditions normales. Vient-il à s'emparer du premier fossé et de la simple levée de terre palissadée qui le défend, il trouve devant lui un terrain dans lequel on a enfoncé des piquets, creusé des coupures, planté des épines, un terrain impraticable pour ses machines. Il comble le fossé et nivelle les terrains conquis. Les mêmes obstacles doivent être surmontés encore une fois, puis il parvient au dernier fossé. Cette fois, il ne s'agit plus de franchir une palissade : on se heurte contre un mur, moins élevé que le rempart principal, mais déjà très-fort. Cet avant-mur (comme sans doute aussi les palissades et les fossés antérieurs) suit le tracé du rempart, auquel il reste parallèle¹; on peut déduire de l'examen attentif du texte de Philon (qu'on paraphrase ici), qu'il se composait d'une levée de terre revêtue, du côté de l'ennemi, et peut-être aussi à l'intérieur, de parements en pierres de taille ou en maçonnerie². Derrière ce boulevard sont installées des batteries de machines, qui, vu leur élévation, tirent par-dessus l'avant-mur³; dans le chemin couvert, large d'une trentaine de mètres,

¹ Philon, p. 83 (*s. fin.*), I, § 35 : Δεῖ δὲ (ἐδει mss.) τὰ προτειχίσματα αὐτῶν ὡς ἰσχυρότατα ποιεῖν, τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς τείχεσι οἰκοδομοῦντας. L'interprétation que nous proposons de ce texte nous paraît la seule raisonnable.

² Philon, §§ 46-47, cité aux notes 1 et 2 de la page 200. Les deux brayes qui séparent les trois fossés protègent en s'élevant l'avant-mur; ces deux brayes sont défendues par des palissades, sans avant-mur; la terre retirée du fossé le plus intérieur est rejetée en avant du rempart; il est évident que c'est cette dernière banquette qui, fortifiée par un mur, ou, comme c'était le cas à Thapsus, « fortement damée entre deux murs » (voy. ci-dessous, p. 204, l. 15), formait le προτείχιμα.

³ Philon, p. 82, I, § 24 : Καὶ κάτωθεν τῶν τειχῶν καὶ τῶν προτειχισμάτων τοῖς μεγίστοις καὶ πλείστοις βέλεσιν (on sait que βέλη signifie machines de guerre aussi bien que projectiles) αἱ βελοστάσεις κατασκευάζονται αἱ μὲν ὀρυκταὶ [les manuscrits ajoutent ici : ἐπίπεδοι καὶ κατώρυχοι] αἱ δὲ ἐπίγειοι (ὑπόγειοι mss.) πρὸς τὸ τοὺς ἀφέντας μὴ τιτρώσκεισθαι καὶ αὐτοὺς ἀδήλους τοὺς ἐναντίους τραυματίζειν, καὶ εὐρυχωρίαν ἔχειν πολλήν καὶ (ces quatre derniers mots sont placés, dans le manuscrit, immédiatement après πρὸς τὸ) ὅταν οἱ πολέμιοι πησιάζωσι (πησιάζουσι mss.) μὴ ἀχρεῖους γίνεσθαι τοὺς καταπαλταφέτας (καταπελταφέτας mss.) ἀδυνατοῦντας περιστρεφείν (καταστρεφείν mss.).

« Au pied (et en arrière) des murs et des avant-murs, on construira, pour la plupart des machines et spécialement pour les plus grandes, des batteries, les unes creusées dans le sol, les autres à fleur de terre, met-

qui règne entre l'avant-mur et le rempart, sont rangées les troupes dont dispose la défense, toujours prêtes à donner, et pouvant se porter rapidement partout où besoin sera¹. Philon ne conçoit pas une place forte sans ces deux lignes de défenses extérieures : 1° l'avant-mur avec son fossé², et 2° les retranchements, ou palissades précédées de leurs fossés. Je ne considère les retranchements, bien qu'ils soient doubles, que comme une seule ligne de défense. La lutte, en réalité, passe par trois phases : attaque des retranchements, qui sont défendus pied à pied; attaque de l'avant-mur, qui doit s'écrouler sous le choc du bélier; attaque du rempart, pour laquelle on met en œuvre tout le matériel de siège.

Toute place forte présentant à l'assiégeant cette triple ligne d'obstacles que décrit le *Traité de fortification* est, selon moi, pourvue d'un *τριπλοῦν τεῖχος*. C'était le cas de Carthage. Nous ne le supposons pas seulement, nous en avons la preuve. Par Polybe nous savons déjà l'existence du retranchement, sans qu'aucun indice d'ailleurs ne nous permette de deviner s'il était simple ou, ainsi que le veut Philon, double. Dans le cours de la seconde période du siège, Asdrubal, le commandant de Carthage, eut une entrevue avec Golosse, roi des Numides, qui combattait dans les rangs des Romains. Il s'avança à vingt pas en avant de son escorte, et, s'arrêtant *derrière le retranchement*, il fit signe à Golosse d'approcher (*καὶ προβεβλημένος τὰ φρον καὶ χάρακα κατένευε τῷ βασιλεῖ προσιέναι πρὸς αὐτόν*). Mais Appien nous fournit, sans y avoir fait lui-même attention, des données précises pour réfuter son système des trois enceintes identiques.

tant ainsi les artilleurs à l'abri et faisant qu'ils atteignent l'ennemi en restant eux-mêmes invisibles, leur ménageant une large place libre et évitant, si l'assiégeant s'approche, qu'ils ne deviennent inutiles, faute de pouvoir faire converser leurs machines.»

¹ Philon, p. 94, III, § 25 : Ἐν δὲ ταῖς ἐμπρήσεσι τῶν μηχανημάτων καὶ τῶν χελωνῶν ταῖς συμβαινούσαις ἐπιθέσεσι δεῖ τοὺς ὀπλίτας καὶ τοὺς ψιλοὺς, ὅσοι ἂν μὴ ἐπὶ τῶν τειχῶν ὥσι χρήσιμοι, πάντας (sic *Vet. Mathem.* : mss. πάντες) διεσκεδασμένους ἐν τῷ προτειχίσματι ἐτοιμοὺς (sic *Vet. Mathem.* ; ἐτοιμοὶ et ἐτοιμον mss.) εἶναι, ἵνα ταχὺ καὶ εὐτάκτως ποιῶσι τὸ προσλαττόμενον τῷ σιρατηγῷ.

² Cf. encore Philon. p. 84, I, § 41; p. 88, II, § 12; p. 90, III, § 5, etc.

Tout au début du siège, quand les consuls Manilius et Censorinus livrent le premier assaut, « Manilius, dit Appien (§ 97), s'avança contre les murs du côté du continent, directement en venant de l'isthme; il devait combler le fossé, forcer le petit mur qui se rencontre ensuite et, après cet avant-mur, les grandes murailles. » *Μανίλιος μὲν (ἤει ἐπὶ τοὺς πολεμίους) ἀπὸ τῆς ἡπείρου κατὰ τὸν αὐχένα, ἐγχώσων τε τὴν τάφρον καὶ βραχὺ προτείχισμα (ἐπιτείχισμα mss. et edd.¹) τὸ ἐπ' αὐτῇ βιασόμενος, καὶ ἐπ' ἐκείνῳ τὰ ὑψηλὰ τεῖχη.* Voilà bien les trois enceintes qui protégeaient Carthage. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'insister sur la démonstration. Le pluriel *τὰ ὑψηλὰ τεῖχη* ne donne lieu à aucune objection. On disait en grec indifféremment *τὸ τεῖχος* et *τὰ τεῖχη*, comme en français *le rempart* ou *les remparts*, en parlant d'une seule et unique ligne de murs; de même, *τὰ προτειχίσματα* est à chaque instant l'équivalent de *τὸ προτείχισμα*.

Manilius, deux fois repoussé, sans avoir pu même, à ce qu'il semble, atteindre l'avant-mur, établit un camp dans l'isthme même, sur la route de Carthage au continent, *ἐν τῷ αὐχένι τῆς ἐς τὴν ἡπειρον ὁδοῦ* (phrase dans laquelle il faut corriger, ce me semble: *ἐν τῷ αὐχένι <ἐπὶ> τῆς κτλ.*). Plus tard, il tenta un nouvel effort et réussit seulement à pratiquer une petite brèche à l'avant-mur (*Μανίλιος μὲν οὖν μικρὸν ἔτι προσκαμῶν καὶ μόλις τι τοῦ προτειχίσματος καταβαλὼν ἀπέγνω μηδὲ ἐπιχειρεῖν ἔτι ταύτῃ*). Il renonça définitivement à diriger de nouvelles attaques contre cette partie de la ville, et cette résolution était, il faut le croire, bien motivée, puisque plus tard Scipion lui-même n'essaya pas de nouveau de forcer le *τριπλοῦν τεῖχος*.

¹ *Ἐπιτείχισμα* a un sens bien déterminé, qui ne convient nullement ici. Ce terme désigne une fortification élevée, non dans un but défensif, mais offensif. Cf. § 120, en parlant du camp de Scipion qui intercepte entièrement l'isthme de Carthage: *Καὶ ἦν αὐτῷ τοῦτο στρατόπεδόν τε δημοῦ καὶ κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἐπιτείχισμα ἐπίμηκες, ὅθεν ὁρμώμενος τὴν ἀγορὰν ἀφηρεῖτο Καρχηδονίοις ὅση κατὰ γῆν αὐτοῖς ἐφέρετο.* De même, § 124, à propos du môle: *Σκιπίων δὲ . . . ἐπεχειρεῖ τῷ χώματι· καὶ γὰρ ἦν εὐκαιρὸν ἐπιτείχισμα τοῦ λιμένος.* — Quant à la correction que nous proposons, elle est d'ailleurs justifiée par cet autre passage (une vingtaine de lignes plus bas, § 97, s. fin.), où le même mur est appelé cette fois *προτειχίσμα*.

Quoique suffisamment édifié maintenant sur ce qu'il faut entendre par la triple enceinte de Carthage, nous ne voulons point passer sous silence une dernière preuve, indirecte, mais qui ne laisse pas d'avoir sa valeur : d'autres villes, voisines de Carthage et contemporaines de sa gloire et de sa chute, étaient entourées de fortifications toutes semblables. Voici le rapport très-net de Daux, qui, sur ce point, semble mériter toute confiance :

« La deuxième ligne de fortifications, généralement distante de 30 à 40 mètres en avant des grands murs, se composait d'un large fossé, derrière lequel s'élevait une banquette. Le mur extérieur de cette banquette faisant face à l'ennemi avait, au-dessus du fossé, de 4 à 5 mètres de haut et était crénelé. Derrière ces créneaux, la courtine continue était un remblai de terre fortement damé entre deux murs » (cf. ci-dessus, p. 201, note 2) . . . « La largeur de cette première fortification avancée était la même que celle du pied des grands murs, 6^m,50. Dessous, en substruction, étaient de petites citernes par séries continues, pareilles à celles qui étaient sous les grandes murailles.

« J'ai vu ces détails à Hadrumète et à Thapsus. Cette deuxième ligne faisait, comme les grands murs, le tour de la place.

« La troisième ligne de fortifications était simplement un fossé précédant une banquette en terre palissadée, fortification passagère, comme celle des camps retranchés, et se développant à 30 ou 40 mètres environ en avant de la deuxième ligne.

« Il en reste encore des parties considérables à Thapsus. » (*Emporia phéniciens*, p. 258-259.)

Ce serait téméraire à nous de prétendre dire au juste comment Carthage était défendue du côté du Sud. Un système général qui nous paraît réunir beaucoup de probabilités peut être du moins exposé en peu de mots de la façon suivante :

Ce qu'on appelait la ville de Carthage devait être la réunion de la ville proprement dite et de divers faubourgs, tels que celui de Mégara, dont on s'est occupé plus haut. La ville proprement dite aurait été ceinte du *τριπλοῦν τεῖχος* sur tout son pourtour, excepté le long de la mer. Aucune donnée cer-

tain, à notre connaissance, ne permet d'en restituer le tracé. On sait seulement, s'il faut faire quelque fond sur le témoignage d'Orose, qu'au Sud la triple enceinte venait longer le pied de l'acropole : « Ex una parte murus communis erat urbis et Byrsæ, imminens mari, quod mare stagnum vocabant, quoniam objectu protentæ linguæ tranquillatur. » D'autre part, le port militaire, dit le *Cothon*, était entouré, dit Appien, d'une double fortification (τεῖχος τε γὰρ τοῖς νεωροῖς διπλοῦν περιέκειτο). Je me figure que la triple enceinte venait, en quittant le pied de l'acropole, se réunir à ce διπλοῦν τεῖχος. Quand Scipion s'est rendu maître du *Cothon*, il se répand sans obstacle dans le forum et dans le cœur de la ville; il ne lui reste plus qu'un seul mur à conquérir, c'est celui qui couronne la colline de l'acropole (§§ 127-128). Cette partie centrale de la ville, la vieille ville, comprise entre le *Cothon*, le τριπλοῦν τεῖχος et le rivage, et renfermant l'acropole, était, à ce que nous pensons, désignée par le nom de *Byrsa*. « *Byrsa*, dit Beulé, c'est l'acropole et rien que l'acropole. » Le nom de *Byrsa*, au contraire, doit signifier, tantôt proprement l'acropole, tantôt tout ce vieux quartier qui entoure l'acropole. Voici pourquoi nous le pensons. Lorsque le faubourg de Mégara fut enlevé par Scipion (§ 117), les Carthaginois de ce quartier s'enfuirent précipitamment à *Byrsa*, comme si tout le reste de la ville était pris (Φυγὴ ταχεῖα τῶν Καρχηδονίων ἐς τὴν Βύρσαν ἦν ὡς τῆς ἄλλης πόλεως ἀλούσης). La panique gagne le corps d'armée qui campait à 5 stades en dehors des murs, près du lac de Tunis; ils abandonnent leurs retranchements et courent s'enfermer avec les autres dans *Byrsa* (καὶ ἐς τὴν Βύρσαν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις ἀναδραμεῖν). Si l'on entend dans ces deux phrases *Byrsa* de l'acropole même, on admettra donc que le τριπλοῦν τεῖχος fut laissé, dans cette occasion, à la merci de l'ennemi, qui, heureusement, à la faveur de la nuit, ne s'en serait pas aperçu; puis, le premier moment de terreur passé, le τριπλοῦν τεῖχος aurait retrouvé ses défenseurs. Rien de tout cela n'aurait l'ombre de la vraisemblance. La peur livra à Scipion un faubourg et un camp situés *extra muros*; mais, derrière la triple enceinte, les fuyards carthaginois durent retrouver leur sang-froid : là, ils se sentaient parfaitement en sûreté. La preuve qu'on ne s'était point sauvé jusque dans l'acropole, mais seu-

lement dans la vieille ville, nous la rencontrons dans la première phrase du § 119 : Ὁ δὲ Σκιπίων τὸν μὲν χάρακα τῶν ἐχθρῶν, ὃν τῇ προτέρᾳ καταλελοίπεσαν ἐς τὸ ἄστυ φεύγοντες, ἐνέπρησεν. D'où il résulte que ἐς τὴν Βύρσαν et ἐς τὸ ἄστυ sont ici deux expressions synonymes. La mince autorité de Zonaras vient encore donner quelque appui à notre conclusion. Racontant, un peu à sa manière, les mêmes événements dont il s'agit ici, il emploie les expressions que voici : Τὴν μὲν ἄλλην πόλιν ἐξέλιπον, εἰς δὲ τὸν Κάθωνα τὴν τε Βύρσαν κατέφυγον. Or, on ne peut admettre que les assiégés se réfugièrent dans le Cothon et dans Byrsa qu'à condition de prendre Byrsa comme le nom de la ville centrale; car, sans cela, le port et l'acropole n'ont point de communications.

Un passage de Strabon fournit encore un argument dans le même sens. « Les Carthaginois, dit-il (XVII, 15, p. 832), après s'être réfugiés dans Byrsa, construisirent, dans l'espace de deux mois, une flotte de 120 vaisseaux pontés et, voyant l'entrée de leur port bouchée, creusèrent une autre entrée » (τότε καίπερ ἤδη συμπεφευγότες εἰς τὴν Βύρσαν, ἐν διμήνῳ κατεσκευάσαντο ναῦς ἑκατὸν εἴκοσι καταφράκτους, καὶ τοῦ σιόματος τοῦ Κάθωνος φρουρουμένου διώρυξαν ἄλλο σιόμα). Il est évident que Byrsa ne signifie pas ici l'acropole. En considérant ce résultat comme acquis, on peut se rendre compte d'une expression d'Appien qu'on serait tenté, dans le premier moment, de condamner comme inexacte : Τὰ δὲ πρὸς μεσημβρίαν <καλῆς> ἡπειρον, ἐνθα καὶ ἡ Βύρσα ἦν ἐπὶ τοῦ ἀνέχενος, τριπλῶ τέλει (§ 95). Byrsa, la vieille ville, devait être bornée, en effet, du côté du continent, vers l'isthme, par la triple enceinte; on n'en pourrait pas dire autant de Byrsa acropole, qui était située à peu de distance du rivage de l'Est, et pas du tout ἐπὶ τοῦ ἀνέχενος¹.

Dans le système que nous présentons, — à titre, du reste, purement hypothétique, — nous aurons, au Sud du τριπλοῦν τεύχος et à l'Ouest des ports, un faubourg assez considérable, enfermé dans une enceinte qui se reliait à celle du port mar-

¹ Cf. encore Servius, in *Aeneid.*, I, 368 : « Carthago antea speciem habuit duplicis oppidi, quasi aliud alterum complecteretur; cujus interior pars *Byrsa* dicebatur, exterior *Magalia*. Hujus rei testis est Cornelius Nepos. in eo libro qui Vita illustrium inscribitur. » (*Magalia* = *Μέγαλα*.)

chand. Cette enceinte se composait d'un simple mur, faible et bas, selon Appien, qui se détachait (nous ne saurions dire en quel endroit) de la triple enceinte, en formant un angle. Il est supposable qu'elle suivait, dans une partie de son développement, ce pli de terrain qu'on voit marqué sur le plan, à peu près dans la direction N. O. — S. E., et qui commence un peu au-dessus de *Douar-el-Schat*, se dirigeant presque en ligne droite vers l'entrée du port marchand. Le lac de Tunis devait s'étendre, à cette époque, bien au delà, vers le Nord, de ses limites actuelles, et mouiller tout du long le pied de ce mur, et, par suite, la langue commencer beaucoup plus au Nord que maintenant, à la hauteur de la partie méridionale du port marchand. Si tel était vraiment l'état des lieux, 1° la description suivante, jusqu'ici inconnue, devient intelligible : Γωνία δ' ἡ παρὰ τὴν γλῶσσαν ἐκ τοῦδε τοῦ τείχους ἐπὶ τοὺς λιμένας περιέκαμπτεν, ἀσθενὴς ἦν μόνη καὶ ταπεινὴ, καὶ ἡμέλειτο ἐξ ἀρχῆς (App., § 95, s. fin.); 2° rien de plus clair que l'exposé suivant (§ 99) : Κυνὸς δ' ἦν ἐπιτολὴ, καὶ τὸ Κενσωρίνου στρατόπεδον ἐνόσει, σταθμεῦον ἐπὶ λίμνῃ σταθεροῦ καὶ βαρέος ὕδατος καὶ ὑπὸ τείχεσι μεγίστοις, οὐ καταπνεόμενον ἐκ τῆς θαλάσσης. « C'était l'époque de la canicule; une épidémie régnait dans l'armée de Censorinus, par suite de son stationnement sur un lac d'eau stagnante et aux exhalaisons malsaines, au pied de hautes murailles qui empêchaient la brise de mer de souffler sur la flotte. » On chercherait vainement à concilier avec ces deux textes l'hypothèse que le lac de Tunis n'a pas été refoulé vers le Sud depuis l'an 146 avant J. C.

On n'a rien de nouveau à dire sur l'acropole de Carthage, bien décrite par Beulé. Beulé a restauré aussi, à la suite de ses fouilles, les ports de Carthage; Jal¹ et Daux² ont parfaitement montré l'impossibilité de sa restauration. Il ne paraît pas y avoir de doute sur l'emplacement qui est assigné au Cothon sur les plans modernes de Carthage. En dehors de cela, on sait qu'il n'était pas entièrement rond, et qu'il avait une partie carrée : Ὁ δὲ Ἀσδρούβας κυκλὸς ἐνεπίμπρη τὸ μέρος τοῦ

¹ Dictionnaire critique de biographie et d'histoire, art. CARTHAGE (L'antique port de).

² *Emporia phéniciens*, pp. 188 et 300.

Κώθωνος τὸ τετράγωνον. Ἐλπίσας δ' ἔτι τὸν Σκιπίωνα ἐπι-
θήσεσθαι, καὶ πρὸς τὸδε τῶν Καρχηδονίων ἐπεσφραμμένων, ἔλαθε
Λαίλιος ἐπὶ Θάτερα τοῦ Κώθωνος ἐς τὸ περιφερὲς αὐτοῦ
μέρος ἀνελθών (App., § 127). Il faudrait se décider à ne plus
tracer, jusqu'à nouvel ordre, les contours du Cothon sur les
plans qu'on publiera de Carthage.

Le lecteur, nous le craignons, ne quittera pas ce trop long et laborieux mémoire sans éprouver quelque désappointement. Il désirerait peut-être nous voir donner maintenant un corps à nos déductions en dessinant à notre tour sur la carte quelque tracé des fortifications de la Carthage punique. N'en est-il donc aucun que nous considérions comme plus particulièrement d'accord avec les textes et les fouilles, comme pouvant être restitué avec l'espoir de s'approcher dans quelque mesure de la vérité? Peut-être saurions-nous, après tout, comme un autre, imaginer un tracé élégant, *possible*, d'un développement égal à celui que tel ou tel des anciens attribuait aux murs de Carthage¹. Nous n'avons eu garde de céder à une aussi dangereuse tentation. A peine est-on assuré de bien connaître l'orientation générale de ces murs; quant à des points de départ fixes, où en a-t-on? Il n'est que sage, en pareil cas, de s'abstenir de paraître trop bien renseigné. Dureau de la Malle (voy. le plan) semblerait, à première vue, avoir retrouvé toutes les diverses enceintes dont était munie la capitale punique : fondations romaines ou byzantines lui servent, sans qu'il s'en doute, de points de repère; il interprète les textes à sa manière, qui n'est pas toujours la bonne; enfin, le désir de bien faire aidant, il restaure une fortification des plus compliquées, logique peut-être, certainement de fantaisie. Elle a été souvent reproduite et copiée fidèlement jusqu'à ces derniers jours², et l'on nous dit que nous avons là les fortifications restaurées de Carthage. Il faut se défier d'un pareil tracé : il n'a rien d'authentique; et, pour notre part, nous sommes d'avis qu'il faut détruire cette Carthage-là.

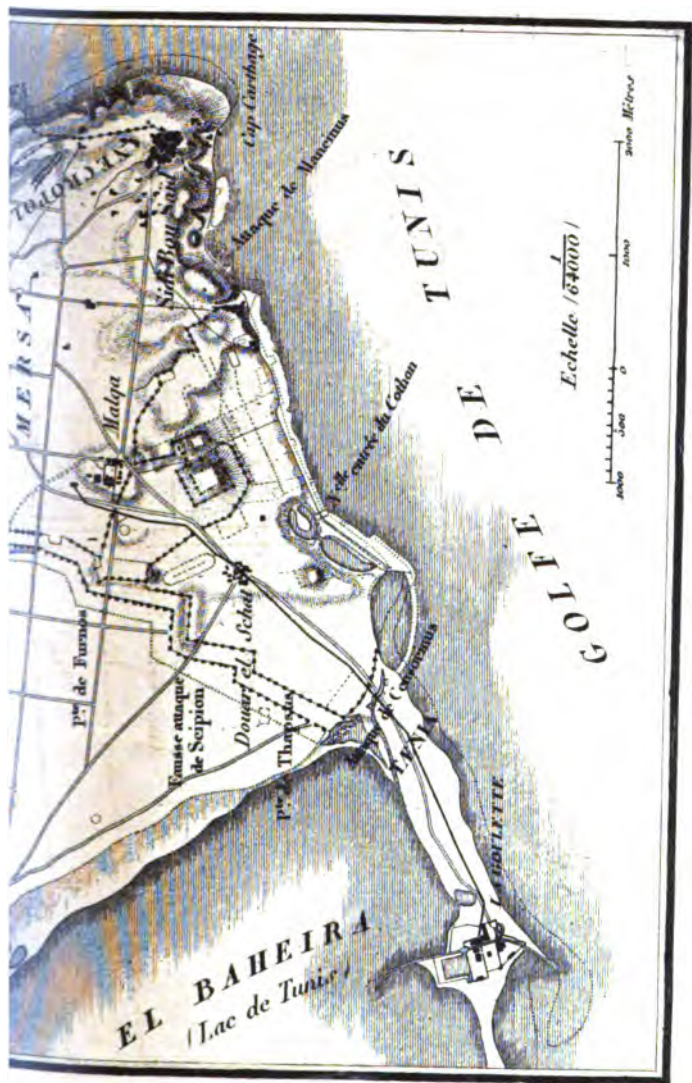
¹ Les anciens ne s'accordaient pas sur le périmètre de Carthage. Voy. les textes chez Dureau de la Malle, *Recherches sur la topographie de Carthage*, p. 38 et suiv.

² Voy. par exemple le plan Caillat.

PLAN DE CARTHAGE ET DE LA PENINSULE.

H.





NOTICE

SUR UN TRAITÉ DU MOYEN ÂGE

INTITULÉ

DE COLORIBUS ET ARTIBUS ROMANORUM,

PAR A. GIRY.

Le traité dont nous allons parler n'est point inconnu. Dès longtemps, les savants ont été attirés par son titre; beaucoup ont pensé, avec Lessing, qu'on pouvait y trouver des renseignements nouveaux sur les arts de l'antiquité; mais cette illusion n'a pas résisté à la lecture. Quelques centaines d'hexamètres obscurs relatifs à la fabrication des couleurs, à l'application d'émaux sur les poteries et les verreries, à la gravure et à la taille du verre et des pierres précieuses, à la fabrication des pierres fausses et à la dorure, suivis d'une soixantaine de recettes en prose, les unes paraphrasant les précédentes, les autres concernant la calligraphie, l'enluminure, la peinture sur bois, sur mur ou sur verre, la verrerie, la céramique, le travail des métaux et de l'ivoire et la niellure, le tout très-visiblement du moyen âge, c'est un assez maigre régal pour qui a été mis en éveil par les mots *Artes Romanorum*.

Du moins, la connaissance de la technique des arts du moyen âge et par conséquent la critique des monuments de cette époque peuvent faire leur profit de l'étude de ce petit traité. Par cela seul il mérite qu'on recherche soigneusement à quelle époque, dans quel pays, par qui il fut écrit, qu'on se rende un compte exact des procédés qu'il expose, qu'on étudie la trace de l'application de ses recettes dans les monuments qui les expliquent, qu'on en suive le développement ou la confirmation chez les écrivains postérieurs, et surtout qu'on en recherche avec le plus grand soin toutes les sources. On se tromperait si, de ce qu'un pareil traité a été fait au moyen

âge et pour des artisans de cette époque, on se hâtait de conclure que la connaissance de l'industrie de l'antiquité ne saurait aussi trouver son compte à un pareil travail. On ne rencontre pas, en comparant la main-d'œuvre et les procédés du moyen âge à ceux de l'antiquité, les mêmes différences qu'entre le style et les arts des deux époques; la pratique du moyen âge presque tout entière lui est venue des anciens, soit par une tradition de plusieurs siècles non interrompue, soit par suite d'emprunts faits aux Grecs du Bas-Empire. N'est-il pas intéressant de prendre sur le fait cette tradition ou ces emprunts, qui touchent à la grosse question de l'influence byzantine? N'est-il pas possible même de demander à des recueils de recettes de cette nature des éclaircissements sur l'industrie des anciens?

Ces réflexions n'ont pas échappé aux nombreux érudits qui, depuis le siècle dernier, ont étudié les recueils de procédés ou les manuels d'artisans du moyen âge. On sait l'importance de l'ouvrage composé par le moine Théophile; tous les traités n'ont pas l'intérêt de la *Schedula diversarum artium*; tous du moins, ceux qui sont plus modernes comme ceux qui sont plus anciens, méritent d'être comparés entre eux et étudiés avec soin; des travaux de ce genre, on n'en saurait douter, accroîtraient dans une bonne mesure les notions encore si peu précises que l'on possède sur l'histoire de la technologie.

Pour en revenir à l'ouvrage auquel est consacrée la présente notice, disons tout d'abord qu'il a été déjà publié trois fois et traduit deux fois. L'Anglais Raspe, à la fin du siècle dernier, a donné le texte d'un manuscrit qui se trouvait alors à Cambridge¹; mistress Merrifield, en 1849, en a publié, avec une traduction anglaise, une nouvelle édition bien meilleure, d'après le même manuscrit et un manuscrit de Paris, dans sa collection de traités originaux sur les arts du moyen âge². Enfin, il y a quelques années, M. Ilg, de Vienne, a reproduit l'édition de Mrs. Merrifield, en y joignant une traduction allemande, dans les *Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des*

¹ *A critical essay on oil painting*, London, 1781, in-4°, p. 99-119.

² *Original Treatises on the arts of painting in oil, miniature, mosaic, and on glass, of gilding, dyeing, and the preparation of colours and artificial gems*, London, 1849, in-8°, t. I, p. 166-257.

Mittelalters, publiées à Vienne sous la direction du professeur Eitelberger¹. Aucun des éditeurs n'a utilisé tous les manuscrits de ce traité qui nous sont parvenus, et, quoique chacun d'eux ait fait précéder ou suivre son édition d'études ou d'éclaircissements, aucun n'a connu toutes ses sources, aucun n'a recherché ses recettes dans les compilations postérieures où elles ont passé. Il n'est donc pas sans utilité de reprendre à nouveau l'examen de ce texte, en profitant des recherches et des découvertes dues à chacun des trois éditeurs, ainsi qu'à quelques autres savants.

Trois manuscrits, à ma connaissance, nous ont conservé le texte à peu près complet de cet ouvrage.

Le plus ancien et le plus correct est du ^{xii}^e siècle et n'a encore été employé par aucun éditeur. Il provient de l'abbaye de Saint-Amand, et fait aujourd'hui partie de la bibliothèque de Valenciennes, où il porte le n° 145. C'est un ms. in-folio en parchemin, dont les pages ont 380 millimètres de hauteur sur 260 de largeur; il se compose de 179 feuillets; chaque page est écrite sur deux colonnes de 44 lignes chacune, en belle minuscule. Notre traité se trouve au feuillet 178; il occupe, avec quelques autres pièces de vers, — parmi lesquelles le poème sur les pierres précieuses (*Evax rex Arabum*, etc. . . .) qui y est attribué à Hildebert, — les six derniers feuillets du manuscrit. Le commencement contient les quinze premiers livres de la Cité de Dieu de saint Augustin. Dans ce manuscrit, notre traité ne porte aucun titre, non plus que ses divers chapitres, qui sont cependant séparés les uns des autres et dont le commencement est indiqué par des initiales alternativement rouges et vertes. Il se compose de 208 vers hexamètres. La partie en prose, qui fait suite aux vers dans les autres manuscrits, ne s'y trouve pas. La présence de ces vers dans ce manuscrit a été signalée par M. Waitz (Pertz, *Archiv*, VIII, 436) et, plus tard, par M. Mangeart (*Catalogue des manuscrits de Valenciennes*); ni l'un ni l'autre ne savaient à qui les attribuer. Le dernier éditeur, M. Ilg, n'en a été avisé qu'après avoir imprimé son texte.

Un second manuscrit est au Musée britannique (Egerton

¹ *Heraclius, Von den Farben und Künsten der Römer*, Vienne, 1873, in-8°.

840, A). Il a fait autrefois partie de la bibliothèque du collège de la Trinité de Cambridge, où Raspe l'a étudié en 1779¹. De là il passa, je ne sais comment, dans la collection de James Orchard Halliwell, ainsi qu'en témoigne le timbre humide qu'on voit au folio 25 v°, et qui porte la mention *Bibliotheca Halliwelliana*. Il est entré dans la collection Egerton en 1840². Mrs. Merrifield en a donné une description³. M. Albert Ilg en a parlé aussi dans la préface de son édition; mais, malgré les termes équivoques de sa notice, il paraît certain qu'il n'en a pas fait une étude personnelle. Enfin Hendrie, dans son édition de Théophile⁴, et Eastlake, dans son livre sur la peinture à l'huile⁵, l'ont tous deux mentionné, mais ne semblent pas l'avoir connu.

Ce ms. est un volume de très-petit format, dont les feuillets, de parchemin, ont 145 millimètres de hauteur sur 106 de largeur. Il débute par un fragment de cinq feuillets d'un ouvrage théologique qui ne faisait pas autrefois partie du même volume. Les folios 6 à 16 v° sont occupés par les trente-sept premiers chapitres du manuel du moine Théophile, qui y sont intitulés : *Tractatus Lombardicus qualiter temperantur colores*. Notre traité commence à la suite de Théophile, à la huitième ligne du feuillet 16 v° et va jusqu'au recto du feuillet 25 et dernier. Le titre en rubrique est en haut du folio 16, avant les sept dernières lignes de Théophile : *Hic inferius incipit liber Eraclii sapientissimi viri de coloribus et de artibus Romanorum*. Il est répété à la huitième ligne : *Incipit liber Eraclii sapientissimi viri*, etc. Le *Catalogus manuscriptorum Angliæ*, dans la notice consacrée à ce manuscrit, lui donne pour titre : *Gratsius, de artibus Romanorum*. Il n'est pas inutile de relever cette faute de lecture, qui a été plusieurs fois reproduite.

Les feuillets 6 à 25, qui contiennent Théophile et Éraclius, ont dû faire partie anciennement d'un manuscrit beaucoup

¹ *A critical essay*, etc., p. 41.

² La mention : *Purchased of J. Row. 11 aug. 1840*, se trouve sur l'un des feuillets de garde.

³ *Original Treatises*, I, p. 66.

⁴ *An essay upon various arts... by Theophilus... Translated with notes by Robert Hendrie*, London, 1847, in-8°, p. 21.

⁵ *Materials for a history of oil painting*, London, 1847, in-8°, p. 33.

plus considérable, car plusieurs d'entre eux, dont la marge a été moins écourtée, conservent la trace d'une ancienne pagination du xv^e siècle, dans laquelle le folio 9 portait le n^o 228. Les 40 pages qui contiennent les deux traités ont en moyenne 29 lignes chacune, d'une minuscule gothique très-fine, très-chargée d'abréviations. Raspe l'attribuait au xiii^e siècle, Mrs. Merrifield, à la seconde moitié du même siècle; il me semble qu'on peut la reculer jusque vers 1240 ou 1250. Il n'y a de rubriques que pour les titres des traités; ceux des chapitres sont soulignés d'un trait rouge; pour la partie en vers, dans laquelle les vers sont séparés, les titres sont à la marge de droite dans un cadre formé par quatre traits noirs. Le copiste semble avoir été assez négligent, mais un correcteur contemporain a soigneusement exponctué les mots répétés et a essayé, sans avoir de manuscrit pour le guider, de restituer les mots omis, de corriger les phrases et les mots altérés. Quelques mots d'une orthographe plus archaïque que ne l'est en général celle du manuscrit, tels que *karissime*, *habundanter*, *parcamena*, *nichil*, semblent indiquer que le texte qui a servi à cette copie était notablement plus ancien. Le traité d'Éraclius, dans ce manuscrit, comprend, outre les 21 chapitres en vers, 25 chapitres en prose.

Un troisième texte de ce même document se trouve dans un recueil manuscrit qu'un curieux du xv^e siècle, connu par une traduction de l'histoire de la première guerre punique de Léonard Arétin¹, auteur de divers inventaires royaux et en particulier d'un inventaire de la bibliothèque du roi Charles VI², M^r Jean le Bègue, notaire et greffier de la Chambre des comptes de Paris, écrivit en entier de sa main en 1431³.

¹ Delisle, *Cabinet des manuscrits*, I. 73.

² *Ibid.*, p. 24

³ Au fol. 92 de son manuscrit, Jean le Bègue, parlant d'une addition qu'il y fait, s'exprime ainsi: «fuit addita per me Johannem le Begue licenciatum in legibus qui presens opus seu capitula in hac (*sic*) volumine aggregata propria manu. licet non assuetus, scripsi, anno Domini M^oCCCC^oXXXI^o, etatis vero mee LXIII^o.» — A la fin (f. 101 v^o), il a ajouté: «Compositus est liber iste a magistro Johanne le Begue, gref-fario generalium magistrorum monete regis, Parisius.» Né en 1368, Jean le Bègue mourut en 1457, à l'âge de 89 ans. Consulter sur lui de Boisliste, *Chambre des comptes de Paris*, notice préliminaire, p. 14.

Ce manuscrit est un petit in-4°, composé de 101 feuillets de papier; l'écriture est courante, ferme et très-lisible; chaque page, écrite à longues lignes, avec rubriques et initiales alternativement rouges et bleues, a 220 millimètres de haut sur 147 de large, et contient une trentaine de lignes. Ce volume fut possédé au xvi^e siècle par un amateur rouennais, Louis Martel, dont l'*ex-libris* se trouve sur un feuillet de garde; c'est lui qui a écrit la table des matières qui se trouve sur le premier feuillet, à la fin de laquelle est la devise : *Illustra Deus oculum* (anagramme de Ludovicus Martellus). De la bibliothèque de Martel, il passa dans la bibliothèque formée à Rouen, au commencement du xvii^e siècle, par Jean Bigot, dont les armoiries sont encore collées sur le verso du premier feuillet de garde; de là, avec les autres manuscrits des Bigot, il passa dans la bibliothèque du roi; il est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, où il porte la cote lat. 6741.

C'est un très-curieux recueil de recettes relatives à la peinture. On y trouve, outre notre traité, des glossaires de noms de couleurs, le premier livre du moine Théophile, le traité sur les couleurs de Pierre de Saint-Omer, des recettes qu'un certain Jean Aucher avait reçues en communication de divers artistes et, entre autres, d'un peintre flamand nommé Jacques Conan, d'un enlumineur nommé Antoine de Compiègne, d'un calligraphe de Milan, Alberto Porzello, des peintres Jean de Modène, Michelino de Vesucio, Pierre de Vérone; d'autres qu'il était allé chercher en Italie, particulièrement en Lombardie, à Venise et à Bologne; d'autres enfin que Jean le Bègue lui-même y avait ajoutées.

Le traité attribué à Éraclius commence au feuillet 64 v° : *Incipit primus et metricus liber Eraclii sapientissimi viri de coloribus et de artibus Romanorum*, et se termine au fol. 86 v°. Il y est divisé en trois livres, les deux premiers en vers et le troisième en prose; celui-ci contient un chapitre de moins et 23 chapitres de plus que le même livre du précédent manuscrit, et, en outre, tous les chapitres de ce troisième livre y sont disposés dans un ordre tout différent.

Mrs. Merrifield a publié ce manuscrit en 1849, moins ce qu'il contient de Théophile; mais, pour le traité d'Éraclius, elle a adopté de préférence les leçons du manuscrit du Musée

britannique; elle a suivi de même l'ordre donné par ce dernier manuscrit pour les chapitres du III^e livre, et classé à la suite, en ordre méthodique, les 23 chapitres nouveaux fournis par le manuscrit de Paris. M. Ilg, malgré la description qu'il en donne, n'a pas plus connu ce manuscrit que le précédent.

Outre ces trois manuscrits, qui contiennent le texte plus ou moins complet du traité d'Éraclius, il en est beaucoup d'autres qui n'en contiennent que des fragments. Ils n'en sont pas moins importants à connaître, parce qu'ils peuvent contribuer non-seulement à établir le texte, mais encore servir à montrer combien cet ouvrage a été répandu au moyen âge et comment se formaient les recueils de recettes qui nous sont parvenus. Ces fragments sont, en outre, un élément important pour déterminer l'âge de cette composition et pour aider à retrouver les différentes sources auxquelles l'auteur a emprunté ses procédés. Nous allons les passer en revue, en examinant d'abord ceux qui contiennent les recettes en vers, ensuite ceux qui contiennent les chapitres en prose.

Le manuscrit du Musée britannique (Harleian 3915), de la fin du XI^e siècle, qui contient le traité de Théophile avec beaucoup d'additions, et qui a été la base de l'édition publiée par Hendrie, contient, dans ses additions, les chapitres en vers d'Éraclius relatifs à l'écriture en lettres d'or (vii), à la fabrication des couleurs végétales (ii), à la gravure du verre et des pierres précieuses (iv, vi), et à l'émaillage des poteries (iii), chapitres qui ont été publiés par Hendrie¹.

Un autre manuscrit du Musée britannique (Harleian 273), recueil de la fin du XIII^e siècle, contenant un grand nombre de recettes de toutes sortes, compte parmi elles le chapitre relatif à l'émaillage des poteries (fol. 211 v^o).

Le ms. n^o 277 de la bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier contient, dans la copie du XIV^e siècle d'une compilation extrêmement curieuse, intitulée, comme celle de Théophile, *Liber diversarum artium*, et publiée par Libri à la suite du catalogue des manuscrits de cette bibliothèque, le chapitre d'Éraclius relatif à l'écriture en lettres d'or².

¹ *Théophile*, éd. Hendrie, p. 392, 396, 398, 402.

² *Catalogue général des manuscrits*, t. I. p. 785.

Trois de ces chapitres versifiés sont transcrits dans le ms. de la Bibl. nat. lat. 3343, au folio 145. Ce manuscrit, écrit tout d'une même main, dans la seconde moitié du xv^e siècle, est un très-curieux recueil de récits pieux, d'énigmes, d'épithaphes, d'extraits de classiques latins, de poésies françaises et latines, de fragments de traductions, etc. Plusieurs de ces pièces ont été, d'après le copiste, empruntées à des ouvrages ou peut-être à des recueils analogues de Jean le Bègue, comme en témoigne en particulier une note du rédacteur, qui, dans une espèce de catalogue de travaux historiques, mentionne un extrait de la fin de la première décade de Tite-Live « penes J. le Bègue » (fol. 105), et un autre passage où il reproduit deux petites pièces de deux distiques chacune, qu'il a trouvées « in fine rhetorice magistri Jo. le Begue » (fol. 146). Comme nos trois chapitres sont de tous points semblables à ceux qui se trouvent dans le ms. 6741, il n'y a aucun doute qu'il n'aient été empruntés au recueil de recettes formé par Jean le Bègue.

Enfin, le texte des chapitres II et VII se retrouve, mais très-défiguré, dans une compilation intitulée : *De coloribus faciendis*, contenue dans un ms. du xv^e siècle de la bibliothèque impériale de Vienne (n° 5512, fol. 175).

Les chapitres en prose se retrouvent dans plus de manuscrits encore. Le chapitre XXIII (j'accepte l'ordre des chapitres de l'édition de Mrs. Merrifield), sur l'essai des matières d'or et d'argent, est contenu dans un grand nombre; les plus anciens sont le ms. de la Bibliothèque nationale lat. 12292 (fol. 1), le ms. n° 334 de la bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier, qui sont du ix^e siècle, et le ms. n° 235 de la bibliothèque d'Avranches, du xi^e siècle.

Les chapitres IX, XVII, XVIII, XIX, XXIII, LVI, LVII, LVIII, relatifs aux procédés pour couper le verre et les pierres fines, à la dorure sur métal, au travail de l'ivoire, à l'essai des métaux précieux, aux règles du mélange des couleurs, sont empruntés à un curieux traité intitulé : *Mappæ clavicula*, publié en 1846 par A. Way¹, d'après un ms. du xii^e siècle,

¹ *Archæologia or miscellaneous tracts... published by the Society of antiquaries of London*, t. XXXI, p. 183-244.

acheté en 1824, par feu sir Thos. Phillips, au curé de Saint-Eustache de Paris. J'ai retrouvé, au mois d'août 1877, dans la bibliothèque de la ville de Schlestadt, un ms. de cet ouvrage, que le rédacteur du Catalogue des manuscrits publié au t. III du *Catalogue général des manuscrits des départements* n'avait pas connu, et qui est beaucoup plus ancien que celui de Thos. Phillips. C'est un petit in-4° qui a été possédé au xvi^e siècle par un évêque de Worms; il n'est pas paginé; ses feuillets de parchemin ont 180 millimètres de haut sur 130 de large; il porte dans la bibliothèque le numéro provisoire 1153 bis. Il est écrit en belle minuscule du x^e siècle et contient, outre le *Mappæ clavicula*, par lequel commence le manuscrit, un Vitruve complet qu'aucun éditeur n'a jamais connu, et le petit traité abrégé d'architecture que l'on trouve, sans nom d'auteur, dans la plupart des manuscrits de Vitruve, mais qui, ici, est sous le nom de M. Cetus Faventinus, nom qu'un fragment de la bibliothèque de Vienne, publié en 1871 dans les comptes rendus de l'Académie¹, avait déjà fait connaître. La compilation désignée sous le nom de *Mappæ clavicula*, telle qu'elle se trouve dans ce ms., est très-différente de celle du ms. de Thos. Phillips. Elle contient quelques chapitres de moins et quelques chapitres de plus; l'ordre dans lequel ils sont disposés n'est pas le même, enfin les différences de rédaction et les variantes d'orthographe sont très-nombreuses. La principale source de ce recueil est un traité de plusieurs siècles antérieurs, publié par Muratori², et dont on possède un ms. de l'époque de Charlemagne, tout entier en onciales, que j'ai pu collationner, au mois de septembre dernier, dans la bibliothèque des chanoines de Lucques. Les chapitres du III^e livre d'Éraclius ix, xvii, xviii, xix, xxiii, ne se trouvent que dans le ms. de Thos. Phillips; les chapitres lvi, lvii, lviii sont dans le ms. de Thos. Phillips et dans celui de Schlestadt; aucun d'eux n'a été emprunté au ms. de Lucques.

Le chapitre xxxviii, sur la fabrication de la couleur verte, a été emprunté à la *Schedula* de Théophile (livre I, chap. xlii).

¹ *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, 1871, octobre, p. 31.

² *Antiquitates Italicae*, t. II, p. 346.

Les chapitres XL, XLI, XLII et XLIII, sur la préparation de l'orpiment et diverses applications de la dorure, ont passé dans un curieux recueil de recettes de toutes sortes, écrit en Angleterre vers la fin du XIII^e ou le commencement du XIV^e siècle, et qui se trouve aujourd'hui au Musée britannique (Sloane 1754. *Liber de coloribus illuminatorum sive pictorum*, fol. 142 à 149.) Il en est de même des chapitres LVI, LVII, LVIII, relatifs au mélange des couleurs. Mrs. Merrifield a utilisé ce manuscrit pour son édition d'Éraclius.

Ces trois derniers chapitres sont, du reste, ceux de tout le livre qui ont été les plus répandus. Nous avons déjà dit qu'ils se trouvent dans la *Mappæ clavicula*; il n'est guère de recueil de recettes où ils n'aient passé; je me contenterai de citer les suivants : le manuscrit de Théophile reproduit par Hendrie (Harl. 3995), dont il a été question plus haut¹; le recueil du Musée britannique (Harl. 273), qui a été également cité²; le *Liber diversarum artium* du manuscrit de Montpellier³, un traité du XIV^e siècle : *Varia experimenta de coloribus* (Brit. Mus. Cottonian. Julius D. VIII, fol. 86 v°); enfin, un recueil italien du XVI^e siècle (Bibl. nat. lat. 18515, fol. 15 v°).

Les manuscrits n'ont pas été les seuls à reproduire certaines parties de ce recueil; dès le XVI^e siècle, la plupart des recettes en vers ont été imprimées. Les chapitres II, III, IV, VI, IX, X, XII, XIII, XVIII, XIX, XX, XXI, ont été, les uns attribués alors à un alchimiste de la fin du XIII^e siècle, Arnaud de Villeneuve, les autres mis sous le nom de Marcellus Palingenius (Manzelli, écrivain de Ferrare du XVI^e siècle). Ce fut avec ces attributions qu'ils passèrent dans les *Secreti* de Don Alessio (publiés à Lucques en 1557) et de là dans le *de Secretis* de J. J. Wecker, ou du moins dans l'édition publiée à Bâle en 1598, qui n'est qu'une reproduction des *Secreti* de Don Alessio (pages 428, 449, 643-645). Les très-nombreuses éditions de cet ouvrage sont toutes très-différentes les unes des autres pour le contenu⁴.

Parmi les modernes, Lessing, le premier, en 1774, dans

¹ *Théophile*, éd. Hendrie, p. 414.

² Fol. 211 v°.

³ *Catalogue général des manuscrits*, t. I, p. 768.

⁴ Voyez à ce sujet Merrifield, *ouv. cité*, I, p. 168.

ses recherches sur l'ancienneté de la peinture à l'huile, a désigné à l'attention le traité d'Éraclius, qu'il ne connaissait que par la notice du manuscrit latin 6741, que donne le catalogue des manuscrits de la bibliothèque du roi de 1744; les expressions dont il se sert indiquent qu'il espérait qu'on y trouverait des renseignements sur l'art antique¹.

En 1781, Raspe, nous l'avons dit, publia, d'une manière très-défectueuse, le fragment de Théophile et le traité d'Éraclius, que contenait le manuscrit du collège de la Trinité de Cambridge. Naturellement, il chercha à résoudre les divers problèmes que soulève le traité d'Éraclius. Suivant lui, ce nom grec a dû être porté par un écrivain vivant dans la partie de l'Italie soumise aux empereurs d'Orient; la désignation *vir sapientissimus* que lui donne le titre indique que ce devait être un personnage revêtu d'une dignité ecclésiastique; il émet, tout en la déclarant peu acceptable, la conjecture que ce singulier poème pourrait bien être une mauvaise traduction latine d'un ouvrage grec; dans tous les cas, Éraclius n'était qu'un charlatan ignare (*an ignorant quack*); sa langue, sa crédulité, la pauvreté de ses recettes, prouvent qu'il a vécu à une époque de grande barbarie. Raspe ne saurait guère préciser davantage; de ce qu'Éraclius cite Isidore, il conclut seulement qu'il a dû vivre entre le VII^e et le XIII^e siècle, époque où fut écrit le manuscrit qu'il publie.

Éméric David dans son *Discours historique sur la peinture moderne*, écrit en 1811, a consacré à Éraclius une note judicieuse². Suivant lui, cet auteur a dû vivre après l'époque de Charles le Chauve, puisqu'il mentionne la peinture sur verre; les désordres qui affligeaient Rome de son temps et le mépris où les arts étaient tombés alors doivent correspondre aux pontificats de Jean XI, Jean XIII, Grégoire V, ou bien à ceux de

¹ Voici la phrase de Lessing : « Es könnte leicht kommen, dass er unter andern das vierte Stück ebenso wichtig und interessant fände, als ich den Theophilus gefunden habe. Mir scheint wenigstens der Titel, ich weiss nicht was zu versprechen : *De artibus Romanorum*. Und wenn auch dieser Heraclius nur so alt wäre als Theophilus; auch dann könnten sehr viel Nachrichten darin stehen, nach welchen wir uns jetzt vergebens um sehen. » (*Vom Alter der Oelmalerei*, note K.)

² Voy. cet ouvrage réimprimé sous ce titre : *Histoire de la peinture au moyen âge*, édit. de 1842, p. 83.

Jean XIX ou de Benoît IX, c'est-à-dire à la fin du x^e ou au commencement du xi^e siècle.

Eastlake, dans ses études sur l'histoire de la peinture à l'huile publiées en 1847¹, a été naturellement conduit à étudier divers passages du traité d'Éraclius, qu'il fait un peu plus ancien que celui de Théophile, daté par lui de la fin du xii^e siècle. Certains indices lui font conjecturer que c'est en Angleterre que l'ouvrage a été composé. Hendrie, dans la préface de son édition de Théophile qu'il publia la même année, le place au milieu du x^e siècle par les mêmes raisons qui avaient déterminé l'opinion d'Éméric David².

La véritable étude critique de ce texte a été faite par Mrs. Merrifield, dont l'édition avec traduction anglaise a paru en 1849³. Comme nous l'avons dit, elle a utilisé les deux manuscrits de Londres et de Paris; elle a retrouvé divers chapitres dans le manuscrit Sloane 1754, et dans les recettes publiées par Wecker, elle a connu les sources de plusieurs autres, et principalement la compilation connue sous le nom de *Mappa clavicula*. La première, elle a distingué la partie versifiée de la partie en prose et émis l'opinion que les vers seuls formaient un tout et constituaient l'œuvre d'Éraclius; le livre en prose est, suivant elle, une addition postérieure, composée de paraphrases des chapitres des deux premiers livres, de recettes puisées dans Pline, Vitruve et Isidore de Séville, de traductions de procédés grecs et byzantins et de notes empruntées à la pratique d'artistes contemporains, et particulièrement de Français. Tandis qu'elle suppose qu'Éraclius était un Lombard du duché de Bénévent, qui vécut entre le viii^e et le x^e siècle, elle pense que son continuateur doit avoir écrit au xii^e ou au xiii^e siècle dans la France du Nord, ainsi qu'en témoignent les allusions à des arts ou à des usages qui sont de cette époque et de ce pays. Nous aurons occasion de revenir sur plusieurs des remarques fines et judicieuses dont elle a appuyé son argumentation.

Le dernier éditeur, M. Ilg, de Vienne, a consacré à Éraclius

¹ *Materials for a history of oil painting*, p. 32, 38, 53.

² *An Essay upon various arts*, London, p. 13.

³ *Original Treatises on the arts of painting*, p. 166-257.

un fascicule de l'intéressante collection des *Quellenschriften*¹. Son texte n'est que la reproduction page pour page, mais non toujours correcte, de celui donné par Mrs. Merrifield; M. Ilg a conservé le même mode d'indiquer les variantes, a reproduit chapitre par chapitre les mêmes notes; et, bien que sa préface contienne la description des deux manuscrits connus de Mrs. Merrifield, il n'a vu, on pourrait le prouver, ni l'un ni l'autre; il n'a lu que très-légèrement le livre de Raspe, et semble bien n'avoir connu les sources d'Éraclius et la plupart des autres autorités qu'il cite que par sa devancière. Une bonne partie de sa préface reprend à son compte les arguments de Mrs. Merrifield, ce qui n'empêche pas qu'il ne lui reproche en terminant de manquer de critique. Il y a cependant du nouveau dans cette préface, et en particulier une vue ingénieuse et originale sur la personnalité d'Éraclius, qui lui a été suggérée par la publication de Massmann². Selon lui, ce nom ne saurait s'appliquer à un personnage; ce n'est pas l'auteur qui s'est nommé dans le titre, car il n'aurait point osé s'appeler lui-même *vir sapientissimus*; le nom d'Éraclius est dû à une légende. Herakleos (Ἡρακλέα λιθος), dans l'antiquité, c'est la pierre de touche, la pierre à aiguiser, l'aimant, l'ardoise³, toutes pierres douées de propriétés extraordinaires, que l'imagination orientale a métamorphosées en homme, et qui ont fourni le thème d'un conte indo-européen que l'on rencontre dans les *Mille et une Nuits*, et que l'on retrouve en Occident au xii^e siècle, en particulier dans Gautier d'Arras, qui en a fait l'épisode par lequel débute son poème sur l'empereur Éracle.

Il s'agit toujours d'un enfant merveilleux, nommé Éraclius, vendu à l'empereur de Rome. Entre autres dons, cet enfant a celui de connaître admirablement les pierres précieuses, de distinguer les fausses des vraies. Il est :

Li miouldres counisieres,
Qi onkes fust, de bonnes pieres.

¹ *Heractius, Von den Farben und Künsten der Römer.*

² Massmann, *Eractius. Deutsches und französisches Gedicht des zwölften Jahrhunderts. . . nebst mittelhochdeutschen, griechischen, lateinischen Anhängen und geschichtlicher Untersuchung.* Leipzig, 1842, in-8°. Voy. surtout la note C, Seine Steinkunde, p. 468-473.

³ Pline, *Hist. nat.* XXXVI, 25.

Pour l'éprouver, l'empereur fait apporter sur le marché toutes les pierres des bourgeois de Rome. L'enfant les déclare toutes fausses, à l'exception d'une seule, de peu d'apparence. L'empereur se croit trompé et veut noyer Éraclius,

Sa bonne pierre au col li met.

Mais celle-ci le fait surnager au-dessus des flots et prouve sa science. Dès le ^{xii}^e siècle, ce merveilleux connaisseur de pierres s'était confondu dans la légende avec l'empereur de Constantinople Éraclius, fameux au moyen âge, à cause de la conquête de la vraie croix.

Si l'on songe au goût du moyen âge pour les pierres précieuses, à l'espèce de vénération qu'il a manifestée pour les camées et les intailles antiques, auxquelles il attribuait toutes sortes de vertus magiques, quoi d'étonnant qu'un traité contenant des recettes pour polir et tailler les pierres, pour fabriquer des pierres fausses et pour teindre des verroteries, ait été attribué au merveilleux connaisseur de pierres de la légende, à cet Éraclius qui, dans la version allemande d'Otte, s'irrite de ne trouver sur la place de Rome que des pierres falsifiées ? (Cf. le chap. xiv du livre I d'Éraclius.)

On ne saurait refuser à cette ingénieuse conjecture une certaine vraisemblance. Il s'en faut malheureusement qu'elle se puisse prouver. Ce n'est point, comme le croit M. Ilg, le manuscrit de Paris seul qui attribue à Éraclius le traité en question ; le manuscrit de Londres porte exactement le même titre ; le *Catalogus manuscriptorum Angliæ* seul a lu *Gratsius*, au lieu d'Éraclius, qui est très-lisible, et c'est gratuitement que M. Ilg attribue à Raspe la reproduction de cette erreur, qu'il a au contraire rectifiée. Ce n'est que la moindre partie du traité mis sous ce nom qui a trait aux pierres précieuses ; il n'en est pas question dans le prologue, et six chapitres seulement sur vingt et un qui composent la partie ancienne parlent de pierreries vraies ou imitées. N'y a-t-il pas apparence en outre que, si le nom d'Éraclius placé en tête de cet ouvrage venait de la légende, le titre ferait quelque allusion aux chapitres qui sont relatifs aux pierres ? Le moyen âge nous a laissé de nombreux *Lapidaires*, uniquement consacrés à célébrer les vertus des pierres ; comment expliquer qu'il ait choisi pour le mettre

sous ce nom caractéristique d'Éraclius un ouvrage dont les passages relatifs aux pierres forment la moindre partie, ne font aucune allusion à leurs propriétés merveilleuses et n'enseignent pas non plus à reconnaître les fausses des vraies ou les bonnes des mauvaises?

Qu'y a-t-il d'invraisemblable à ce qu'un certain Éraclius, que nous ne connaissons probablement jamais que par là, ait écrit ce livre, et ait été gratifié, par quelque copiste admirateur de son œuvre, de l'épithète *sapientissimus*? Qu'on veuille y voir un Gréco-Romain avec Mrs. Merrifield, cela est d'autant plus naturel que son livre, comme l'art italien de son époque, est tout imprégné de l'influence byzantine. Son nom, cependant, ne saurait suffire à le faire croire un Grec réfugié; car il n'est point aussi rare en Occident que semblent le croire ses éditeurs, témoin, pour n'en citer qu'un exemple, l'évêque de Liège, Éraclius, qui vivait précisément au ix^e siècle et auquel la tradition attribue diverses œuvres d'art.

Nous n'avons pas à examiner ici les intéressants éclaircissements qui donnent une réelle valeur à l'édition de M. Ilg; ils visent particulièrement l'interprétation du texte, et nous ne voulons pas en faire ici une étude particulière.

L'examen que nous venons de faire des différentes éditions du traité d'Éraclius peut faire pressentir nos conclusions à son égard. La revue des manuscrits suffit à démontrer que, suivant le sentiment de Mrs. Merrifield, les vingt et un chapitres en vers forment à eux seuls un traité complet, dû à un seul écrivain et antérieur à la compilation de recettes en prose qui forme le III^e livre dans deux des manuscrits d'Éraclius. Il n'est donc pas légitime d'interroger ces additions pour déterminer l'époque et le pays où a vécu l'auteur du poème. Il faut essayer de ne résoudre ce problème qu'à l'aide des recettes contenues dans ses deux cents vers.

Remarquons tout d'abord que ce sont les Byzantins, et particulièrement les Grecs, établis en Italie après la lutte des iconoclastes, qui ont exercé au moyen âge plusieurs des arts industriels, la glyptique, l'émaillerie sur verre et sur poterie et la dorure, dont il est question dans ces recettes. Outre les monuments qui nous ont été conservés et qui appuient cette opinion, nous avons sur ce point des témoignages anciens. Le

moine Théophile, dont on doit placer l'existence vers le milieu du XII^e siècle, dit, dans sa préface, qu'on trouvera dans son livre des indications sur l'emploi des couleurs et leurs mélanges que pratique la Grèce (*quicquid in diversorum colorum generibus et mixturis habet Grecia*); et, de fait, c'est à des Grecs que l'on doit de nombreux manuels de *Chrysographie*¹; le traité contenu dans un manuscrit de Lucques, du VIII^e ou du IX^e siècle, dont il a été question plus haut, écrit dans un mélange de latin et de grec latinisé, qui a certainement pour auteur un grec d'Italie, donne de nombreux détails sur la fabrication des couleurs, particulièrement des couleurs végétales, et sur l'application des ors à la peinture sur mur, sur bois, sur cuir ou sur parchemin. On retrouve ses recettes versifiées dans les chapitres d'Éraclius, expliquées et précisées dans la *Schedula* de Théophile et dans les autres compilations.

Théophile dit encore qu'il enseignera les diverses fabrications de vases, la sculpture des pierres fines et de l'os et leur ornementation avec de l'or, que l'on pratique en Italie (*quicquid in vasorum diversitate, seu gemmarum ossiumque sculptura auro decorat Italia*); ailleurs, cependant, il attribue aux Grecs les émaux dorés appliqués sur des vases de verre (liv. II, ch. XIII et XIV), la fabrication des cubes dorés des mosaïques (*ibid.* ch. XV) et les émaux qui décorent les poteries et les verreries (*ibid.* ch. XVI); il dit que ce sont les Grecs qui fabriquent le verre qui sert de fondant dans ces opérations, et le nomme *vitrum grecum*; c'est le même verre qui est nommé à diverses reprises verre romain (*vitrum romanum*) dans Éraclius; il reçoit le même nom dans une recette qui a trouvé place dans le *Liber diversarum artium* du ms. de Montpellier, où il est dit que la fabrication de l'émail sur poterie, qu'elle enseigne, est un travail grec (*opus quod nunc magis amat Grecia*)². On voit combien l'art grec et l'art italien se sont trouvés confondus pendant le moyen âge. On sait en outre qu'en dépit de l'opinion soutenue par M. Labarte (*Histoire des arts industriels*, nouv.

¹ Voy. entre autres dans le ms. grec 2275 de la Bibl. nat. des recettes pour colorer des pâtes de verre, de faïence et de porcelaine avec des oxydes métalliques. Cet écrit est à peu près du VIII^e siècle, et présente des analogies nombreuses avec celui du ms. de Lucques.

² *Catalogue général des manuscrits*, t. I, p. 804.

édition, t. I, p. 197), qui prétend qu'Éraclius n'a parlé que d'objets anciens qui ne se fabriquaient plus de son temps, l'art de la glyptique s'est perpétué en Occident au moyen âge, et que les produits italiens ont une grande supériorité sur les rares monuments présumés français, quelques signets¹, qui nous sont parvenus. Le titre du traité d'Éraclius n'est donc pas menteur, et c'est de l'art italien perpétuant au x^e siècle la pratique de l'antiquité à peu près, qu'il nous livre les secrets.

Et maintenant, qu'était cet Éraclius? On comprendra que nous n'ayons pu songer à reconstituer, à l'aide de documents, la personnalité d'un personnage aussi ancien, et que nous en soyons réduit à son œuvre pour apprécier ce qu'il a dû être. En dépit de sa prétention d'avoir expérimenté ou découvert les recettes dont il donne les formules rythmées (*nil tibi scribo quidem quod non prius ipse probassem*) et des *velut ipse probavi* qui lui fournissent des fins de vers, nous ne le croirons pas sur parole². S'il avait été un artisan gréco-romain, il n'eût point écrit en vers; un bon spécimen d'une œuvre de praticien est la langue barbare et si curieuse du traité du ms. de Lucques. C'est bien plutôt dans le cerveau d'un moine qui avait plus ou moins fréquenté les artisans, qui l'était peut-être un peu lui-même, que pouvait germer l'idée de réduire en formules versifiées des recettes de technologie. Il a payé largement son tribut à la crédulité; certes, l'urine et le sang de bouc, s'il s'en est servi, ne lui ont point facilité la taille des pierres fines, et l'on ne saurait appliquer l'expérience à la recherche des procédés qu'il expose. Il ne faudrait pourtant point se hâter de juger légèrement toutes ses recettes parce qu'elles sont obscures, bizarres ou incomplètes. Pour les expliquer, il faut re-

¹ Voy. le mémoire sur les *Pierres gravées employées dans les sceaux du moyen âge* que M. Demay a publié dans son *Inventaire des sceaux de l'Artois et de la Picardie*, Paris, 1877. M. Demay ne s'est pas prononcé sur la question de l'abandon de la glyptique, mais vingt-cinq intailles qu'il a trouvées dans les sceaux lui paraissent devoir être attribuées au moyen âge. Deux de ces pierres font partie de sceaux du x^e siècle et trois de sceaux du xii^e. — Au commencement du xi^e siècle, le moine Foulques, de l'abbaye de Saint-Hubert, passait pour très-habile in incisionibus lapidum. (*Documents inédits de Belgique*, t. VII, p. 246.)

² *Omnia probata habemus*, dit de même et sans plus de raison l'auteur de la *Mappa clavicula*. (*Archæologia*, XXXI, p. 213.)

SUR UN TEXTE
DE
LA COMPILATION DITE DE FRÉDÉGAIRE
RELATIF
A L'ÉTABLISSEMENT DES BURGUNDIONS
DANS L'EMPIRE ROMAIN,
PAR G. MONOD.

L'auteur de la compilation dite *de Frédégaire*¹, qui était probablement un moine de Saint-Marcel de Chalon-sur-Saône et qui écrivait entre 660 et 663², en transcrivant dans son recueil la chronique de saint Jérôme, y a intercalé quelques passages empruntés à des sources perdues, les uns d'un caractère fabuleux, tels que le récit sur l'origine des Franks (dans Canisius, *Lectiones antiquæ*, édit. Basnage, t. II. l. II, ch. III), les autres d'un caractère plus historique et puisés dans des chroniques ou des annales plus anciennes³. Parmi ces

¹ Cette compilation comprend : 1° une série de notices chronologiques connues sous le titre de *Liber generationis*; 2° la chronique de saint Jérôme; 3° la chronique d'Idace, suivie de quelques légendes sur Aétius, Théodoric, Clovis, Justinien, etc.; 4° la chronique d'Isidore de Séville; 5° un abrégé des six premiers livres de Grégoire de Tours, connu sous le nom d'*Historia Epitomata*; 6° une chronique originale s'étendant de 584 à 641. Plus tard d'autres chroniqueurs ont continué cette œuvre jusqu'en 768.

² Voy. Brosien, *Kritische Untersuchung der Quellen der Geschichte des frankischen Königs Dagobert I*; Göttingen, 1868. — *Revue critique*, 1873, t. II, p. 257. — G. Monod, *Du lieu d'origine de la chronique dite de Frédégaire*, dans le *Jahrbuch für Schweizer Geschichte*, t. III, 1878, p. 139 à 163. Le nom de Frédégaire n'offre aucune certitude.

³ Fondation de Lyon (dans Canisius, II, ch. xxxii); mort d'Archélaüs

derniers, le plus important est celui qui se rapporte à l'établissement des Burgundions dans la Gaule.

A l'année 372 (9^e année de Valentinien), là où saint Jérôme avait écrit : « Burgundionum lxxx ferme milia, quod nunquam ante, ad Rhenum descenderunt ¹, » le compilateur a mis :

« Qui superfuerunt illo tempore Burgundionum octoginta
« fere millia, quot numquam antea nec nominabantur, ad
« Rhenum descenderunt, et ubi (*ms. de Berne ibi*) castra posue-
« runt, quasi Burgo vocetaverunt, ob hoc nomen (*ibid.* nomine)
« acceperunt Burgundiones (*ibid.* Burgundionis); ibique nihil
« aliud præsumebant (*le ms. de Berne omet ce mot*), nisi quan-
« tum pretium ementis (*ibid.* ementes) a Germanis eorum sti-
« pendia accipiebant. Et cum ibidem duobus annis (*ibid.* duos
« annos) resedissent, per legatos (*ibid.* licati sunt) invitati Ro-
« manis ² vel Gallis qui Lugdunensium provinciam (*ibid.* pro-
« vintia) et Gallea Comata (*ibid.* domata), Gallea Domata et
« Gallea Cisalpina ³ manebant (*ibid.* commanebant), ut tributarii
« publicæ ⁴ (*ibid.* publice) potuissent rennuere, ibi ⁵ cum uxo-
« res et liberes (*ibid.* uxoribus et liberis) visi sunt consedisse. »

Tel est du moins le texte donné par D. Ruinart et par D. Bouquet ⁶.

La première partie de ce texte, jusqu'à *descenderunt*, est empruntée au passage de saint Jérôme que nous avons cité plus haut. L'étymologie fantaisiste du nom de Burgundions, jusqu'à *nomen acceperunt Burgundiones*, est tirée, avec quelques modifications, du chapitre xxxii du livre VII d'Orose, qui lui-même copiait la phrase de saint Jérôme, mais en la défigu-

à Vienne sous Tibère (ch. xxxiii); fondation d'Avenche sous Vespasien et Titus (ch. xxxvi); dévastation d'Avenche par les Alamans (ch. xl); établissement des Burgundions en Gaule (ch. xlv).

¹ Cf. Jahn, *Die Geschichte der Burgundionen*, I, p. 241.

² *Ms. de Berne et Canisius* : « a Romanis. »

³ *Canisius* : « provinciae et Galliae domita cisalpina ut tributarii. » *Jahn* : « provincia et Gallia comata et Gallia cisalpina commanebant. »

⁴ *Can. et Jahn* : « publice. »

⁵ *Can. et Jahn* : « ibique. »

⁶ Ruinart, *Gregorii Turonensis opera*, p. 707; *Historiens de France*, II, p. 462.

rant et sans la comprendre¹. La fin de la phrase, très-obscur d'ailleurs, ne peut pas, comme l'a supposé M. Binding², avoir pour origine un passage de Socrate dans son *Histoire ecclésiastique*³, mais se rattache peut-être au passage correspondant de l'*Histoire Tripartite*⁴. Il semble en effet que ce membre de phrase signifie : « Leur seule activité consistait à vendre aux Germains et à recevoir ainsi d'eux de quoi vivre. »

Enfin la dernière partie du texte de Frédégaire est tirée d'une source inconnue, car c'est par une étrange erreur de critique que M. Binding y voit une paraphrase d'un passage d'Orose, où cet auteur parle des Romains réfugiés chez les barbares pour fuir les impôts impériaux⁵. Un compilateur du vi^e siècle eût été complètement incapable d'inventer le fait précis qui est ici rapporté, d'après un passage d'Orose qui ne concerne même pas les Burgundions, mais les Goths et les populations romaines d'Espagne, et qui relate d'ailleurs un fait tout différent et pour ainsi dire opposé, bien que pro-

¹ « Burgundionum quoque novorum hostium novum nomen, qui plus quam octoginta millia, ut ferunt, armatorum ripæ Rheni fluminis insederunt. Hos quondam subacta interiori Germania a Druso et Tiberio adoptivis filiis Cæsaris Augusti per castra dispositos, aiunt in magnum coaluisse gentem : atque ita etiam nomen ex opere præsumsisse, quia crebra per limitem habitacula constituta, Burgos vulgo vocant. » Évidemment Orose a compris que le *quod nunquam ante* de saint Jérôme voulait dire que les Burgundions étaient inconnus auparavant, et notre compilateur a reproduit l'idée d'Orose : *novorum hostium novum nomen*, en disant : *quot numquam antea nec nominabantur*, où il se sert des termes mêmes de saint Jérôme, en les détournant de leur sens. Celui-ci avait simplement voulu dire que jusqu'alors les Burgundions n'étaient jamais venus jusqu'au Rhin.

² *Das Burgundisch-Romanische Königreich*, p. 10, note.

³ Liv. VII, ch. xxx : Οὔτοι (Βουργουνζῆες) βίον ἀπράγμονα ζῶσιν ἀσι- τέκτονες γὰρ σχεδὸν πάντες εἰσιν, καὶ ἐκ ταύτης μισθὸν λαμβάνοντες, ἀποτρέφονται. L'ouvrage de Socrate n'était connu en Occident au vi^e siècle que par l'*Histoire Tripartite* où Cassiodore l'a reproduit en latin en l'abrégant, et en le mélangeant aux *Histoires ecclésiastiques* de Sozomène et de Théodoret.

⁴ Liv. XII, ch. iv : « Isti vitam quietam agunt, et pene omnes fabri lignorum sunt, ex qua mercede pascuntur. »

⁵ Liv. VII, ch. xxxii : « Quidam Romani (inveniuntur) qui malint inter barbaros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributariam servitutem. »

duit par les mêmes causes. Il suffit d'étudier de quelle manière le compilateur a abrégé et interpolé Grégoire de Tours dans l'*Historia Epitomata*, pour réfuter l'opinion de M. Binding. Dans le texte qui nous occupe, il y a quelques mots qui sont probablement de lui : c'est d'abord l'indication chronologique, *cum ibidem duobus annis resedissent*, qui, comme nous le verrons plus bas, est certainement inexacte; et en second lieu l'énumération des provinces de la Gaule qui appellent les Burgundions : *Gallea Comata*, *Gallea Domata* et *Gallea Cisalpina*, énumération toute de fantaisie, œuvre d'un homme qui ne sait pas au juste le sens des mots qu'il emploie¹; mais le reste du passage est certainement un texte emprunté directement à quelque source antérieure. L'auteur de la compilation dite de Frédégaire n'est ni un falsificateur ni un amplificateur de textes; il n'a ni imagination inventive, ni prétentions littéraires. Il est facile de déterminer dans son œuvre ce qu'il raconte comme témoin oculaire, ce qu'il emprunte à des sources orales², ce qu'il transcrit de documents antérieurs. Ces documents, en dehors des longues chroniques qu'il transcrit ou abrège, saint Jérôme, Idace, Isidore, Grégoire, sont exclusivement des annales écrites en Burgundie. Le caractère même de simplicité et de précision du passage qui nous occupe nous permet de croire qu'il faisait partie de ces sources annalis-

¹ Les Lyonnais, dont il est ici question, se trouvaient dans la *Gaule Chevelue*; aucune partie de la Gaule n'a jamais reçu le nom de *Gaule Domptée*, et les Burgundions n'ont jamais occupé aucune partie de la *Gaule Cisalpine*. On pourrait croire que le chroniqueur, songeant au royaume de Burgundie tel qu'il a existé sous Gondebaud et sous le roi Frank Gontran, appelle *Gaule Domptée* la Province romaine, *Gaule Chevelue* le pays au nord de Lyon qui fut occupé par les Burgundions jusqu'à Auxerre, et *Cisalpine* le pays entre le Rhône, la Durance et les Alpes. Au ch. ix de l'*Hist. Epit.* il traduit en effet le *trans Rhodanum habitantes* de Grégoire de Tours (II, x) par *sedentes in Cisalpinis*.

² Ce qu'il emprunte aux traditions orales est peu de chose, même pour les temps rapprochés de lui. Les légendes qui se trouvent dans son recueil à la suite de la chronique d'Idace avaient probablement été écrites avant lui, et le récit fabuleux sur l'origine des Franks se trouvait probablement dans le texte de la chronique de saint Jérôme qu'il avait sous les yeux. C'est pour cela que dans l'*Historia Epitomata* il dit (ch. II) : « De Francorum vero regibus beatus Hieronymus, qui jam olim fuerant, scripsit. »

tiques burgundes dont il est aisé de reconnaître la présence dans les autres parties de la compilation ¹.

Voyons maintenant quel sens il faut attribuer à notre texte, qui, réduit à ses éléments essentiels, est ainsi conçu (en le citant toujours d'après les éditions suivies jusqu'ici par tous les historiens) : *per legatos invitati Romanis vel Gallis qui Lugdunensium provinciam manebant, ut tributarii publicæ potuissent renuere, ibi cum uxores et liberes visi sunt consedissee*.

M. Binding a été seul à refuser à ce texte toute importance historique, en n'y voyant, comme nous l'avons dit, qu'une paraphrase d'un passage d'Orose qui n'a nullement le même sens. Tous les autres historiens s'en sont servis, mais ils sont loin de l'avoir tous interprété de la même façon. Comme il est très-difficile de le traduire par un mot à mot exact, chacun des historiens a adopté le sens le plus conforme à la conception qu'il se faisait de l'établissement des barbares dans l'empire romain. Or, la plupart d'entre eux ont été d'avis que les Burgundions se sont établis en Gaule par suite d'un accord à l'amiable avec les Gallo-Romains, qui, écrasés d'impôts, aimaient mieux partager leurs terres avec les barbares que de continuer à subir les charges intolérables que leur imposait l'Empire. C'est l'opinion d'Adrien Valois ², de Forel ³, de Gingins la Sarraz ⁴, de Valentin Smith ⁵, de Wietersheim ⁶. Mais d'autres écrivains, Dubos ⁷, Würstemberger ⁸, et en dernier lieu M. Fustel de Coulanges ⁹, n'ont voulu voir dans les

¹ Voy. Brosien, *op. cit.*, p. 30-34. *Jahrbuch für Schw. Gesch.*, p. 151.

² *Rerum Francicarum* lib. III, c. 11 : « Quos [Burgundiones] Fredegarius ait per legatos a Romanis vel Gallis provinciæ Lugdunensis ac Galliæ Comatæ, gravium et intolerabilium tributorum onere oppressis, invitatos Rhenum transisse et in Gallia cum uxoribus et liberis consedissee. »

³ *Regeste de documents relatifs à l'histoire de la Suisse romande*. Introd., p. xxvii.

⁴ *Essai sur l'établissement des Burgundes dans la Gaule*, p. 210, dans les *Mémoires de l'Académie de Turin*, t. XL, p. 2.

⁵ *Notions historiques sur les Burgundes*, p. 82, dans la *Revue du Lyonnais*, 1860.

⁶ *Geschichte der Völkerwanderung*, t. I, p. 65.

⁷ *Histoire critique de la monarchie française*, t. I, p. 161-165; II, p. 181 et suiv.

⁸ *Geschichte der alten Landschaft Bern*, t. I, p. 168, 199, 201.

⁹ *Hist. des Institutions anciennes de la France*, 2^e édit. t. I, p. 600-601.

Burgundions que des vaincus, puis des alliés de l'Empire, établis par les empereurs mêmes sur le sol romain et soumis à des redevances d'une nature particulière. Dubos ne cite point, il est vrai, le texte qui nous occupe, n'ayant point trouvé, sans doute, le moyen d'en accommoder le sens à son système; mais M. Würstemberger, sans en donner le mot à mot, y a vu que les Burgundions étaient appelés en Gaule *ut tributarii*, comme tributaires, comme colons soumis à une redevance. M. Fustel de Coulanges a soutenu la même thèse; tout en faisant remarquer l'obscurité de la phrase, il dit qu'un seul mot en paraît certain, le mot *ut tributarii*, qui ne peut, d'après lui, se rapporter qu'aux Burgundions et non aux Romains. Il en conclut que les Burgundions étaient des colons tributaires¹.

M. Jahn, dans son ouvrage récent sur l'histoire des Burgundions, a cherché à expliquer grammaticalement cette phrase obscure². Il a soutenu que, *tributarii* signifiant « ceux qui étaient soumis à l'impôt personnel (*Kopfsteuerpflichtigen*) », par opposition à ceux qui payaient l'impôt foncier (*Grundsteuerpflichtigen*), et *renuere* pouvant, d'après lui, être pris dans un sens absolu pour dire « refuser les impôts », on devait traduire : « appelés par les Gallo-Romains de la province de Lyon, soumis à l'impôt personnel, qui voulaient cesser de le payer, ils s'y établirent avec femmes et enfants. »

Malheureusement cette interprétation de M. Jahn, en dépit de ses renvois à Savigny et à Troya, et au *Glossarium nomicum* du code Théodosien³, est bien tirée par les cheveux; et surtout

¹ *Loc. cit.* M. Fustel de Coulanges, qui cite M. Jahn, ne paraît pas avoir attaché d'importance aux fortes raisons par lesquelles celui-ci révoque en doute la date assignée par Frédégaire à cet appel des Gallo-Romains. Il admet qu'il eut lieu en 372. Dans sa première édition il avait donné comme tiré de D. Bouquet (II, 462) un texte dont la clarté ne laissait rien à désirer, mais qui malheureusement ne se trouve ni dans D. Bouquet, ni dans aucune édition ni aucun manuscrit : « . . . per legatos invitati a Romanis vel Gallis qui Lugdunensem provinciam manebant, ut tributarii cum uxoribus et liberis consederunt. »

² I, 258.

³ Ed. Ritter, t. VI, 200. Le *Glossarium* renvoie au l. XI, titre 36, où l'on trouve en effet le mot *renuere* dans le sens de refuser une dette, mais *debitum* est exprimé, et jamais *renuere* tout seul n'a signifié *refuser les impôts*.

il a été mal inspiré en repoussant comme inadmissible la correction si simple proposée par M. Binding, qui voulait lire *tributa reipublicæ* au lieu de *tributarü publice*, et en prétendant que Frédégaire n'aurait pas employé le mot *reipublicæ*, mais le mot *imperii* pour désigner l'empire romain. Ignore-t-il que du v^e au vii^e siècle tous les écrivains latins emploient le mot *respublica* pour désigner l'État, et en particulier l'empire romain¹ ?

M. Binding, en proposant cette excellente et nécessaire correction, M. Jahn, avant de torturer le texte pour lui imposer un mot à mot qu'il ne comporte pas, M. Fustel de Coulanges, avant d'affirmer si péremptoirement que le mot *tributarü* est le seul mot certain de la phrase et se rapporte aux Burgundions, auraient dû recourir aux manuscrits, ou plutôt au seul manuscrit qui fasse autorité, au manuscrit 10910 du fonds latin de la Bibliothèque nationale de Paris, le plus ancien comme le plus complet et le meilleur de tous². Voici ce qu'ils y auraient lu, écrit avec une netteté parfaite, au verso du folio 58 :

« In illo tempore Burgundionum octoaginta fere milia quod
 « nunquam antea nec nominabantur ad Renum discenderunt
 « et ubi castra posuerunt quasi burgo vocitaverunt ob hoc
 « nomen acciperunt Burgundiones; ibique nihil aliud praesu-
 « mebant nisi quantum praecium ementis a Germanis eorum
 « stipendia accipiebant; et cum ibidem duobus annis resedis-
 « sent per legatis invitati a Romanis vel Gallis qui Lugdunen-
 « sium provinciam et Gallea comata, Gallea domata et Gallea

¹ Prosper, *Chronique*, Theodosio xvii et Festo. — Grégoire de Tours, II, 3. — Frédégaire, *Chronique*, ch. xxiii. Continuateur de Frédégaire, ch. cxx. — Jonas, *Vita S. Johannis*, ch. vii; *Mirac. S. Joh.*, ch. iv. — *Vita S. Eligii*, I, 32.

² Les deux mss. les plus complets de Frédégaire sont : celui de Paris 10910 et celui de Berne 318. Mais celui-ci est d'un siècle et demi postérieur, il est moins complet et beaucoup plus fautif. Les leçons que nous avons données pour le passage qui nous occupe le prouvent à elles seules. M. Fustel de Coulanges parle du *manuscrit de Frédégaire* sans autre indication, comme s'il n'y en avait qu'un seul, et il s'agit, dans sa pensée, de celui de Berne. Ils sont, au contraire, assez nombreux, mais le ms. de Paris 10910 est seul presque contemporain de l'auteur de la compilation; il date des premières années du viii^e siècle.

« cesalpina manebant ut tributa reipublicæ potuissent rennuere, »
 « ibi cum uxores et liberes visi sunt consedissee. »

Le sens de la dernière partie de ce texte n'offre ici aucune difficulté : « Les Burgundions, appelés par les Gallo-Romains de la province de Lyon, qui voulaient secouer le fardeau des impôts impériaux, s'établissent dans cette province avec leurs femmes et leurs enfants. »

En faisant abstraction des indications chronologiques et géographiques ajoutées par le compilateur et des formes *uxores* et *liberes*, où se manifeste l'ignorance des flexions casuelles commune aux écrivains du VII^e siècle, cette phrase a toute l'apparence d'un texte de chronique du V^e siècle : *Per legatos invitati a Romanis vel Gallis qui Lugdunensium provinciam manebant, ut tributa reipublicæ potuissent renuere, ibi cum uxoribus et liberis visi sunt consedissee.*

A quelle époque se rapporte ce texte ? M. Jahn, dans le livre que nous avons déjà cité, livre que sa confusion et sa lourdeur rendent difficile à lire, mais qui est néanmoins digne de la plus sérieuse attention par l'abondance de l'érudition et la solidité de la critique, nous paraît avoir résolu la question de la manière la plus satisfaisante.

Les Burgundions, qui se trouvaient, depuis la fin du III^e siècle, dans la Germanie occidentale, dans le voisinage des Alamans¹, vinrent pour la première fois jusqu'au Rhin en 370, appelés par Valentinien I^{er} pour combattre ce peuple, qui menaçait l'empire². C'est à cette expédition que se rapporte évidemment le passage de saint Jérôme que nous avons cité au début de ce travail, et qui semble signifier que les Burgundions vinrent s'établir sur la rive droite du Rhin ; mais la date est mal indiquée. Saint Jérôme place le fait à l'année 374 et à la neuvième année de Valentinien, qui est 372. Ces données ne s'accordent pas entre elles ni avec Ammien, qui doit évidemment avoir ici la préférence. Orose³ suit Saint-Jérôme,

¹ Voy. Mamertin, *Panegyrique de Maximien Hercule*, ch. v. — Ammien Marcellin, XVIII, 2 ; XXVIII, 5.

² Ammien, XXVIII, 5.

³ VII, 32 ; *vide supra*, p. 237.

mais il dit plus expressément que lui que les Burgundions firent un établissement sur le Rhin¹. C'est ici que Frédégaire, après avoir reproduit saint Jérôme et Orose, ajoute le passage qui fait l'objet de notre étude et qui n'est évidemment pas à sa place, puisque aucun texte ne parle d'un établissement des Burgundions dans la Gaule au iv^e siècle.

Après avoir pris part à la grande invasion de la Gaule en 407², les Burgundions passent en 413 sur la rive gauche du Rhin³. Il s'agit ici, comme l'avait déjà vu dom Bouquet (I, 625), de la partie de la première Germanie qui est le théâtre de la première partie du poème des *Nibelungen*, le pays de Worms et de Spire. Ce fut Ataulphe et Constantin qui, après avoir battu Jovin, durent établir là les Burgundions, à titre de fédérés, pour défendre le passage du Rhin. Ce n'est pas à cet établissement que peut se rapporter le passage de Frédégaire.

Les Burgundions ne tardèrent pas à vouloir étendre leur territoire; mais leur ambition fut durement réprimée, d'abord par la défaite qu'Aétius leur infligea en 435, puis par le désastre, plus complet encore, que les Huns, auxiliaires d'Aétius, leur firent éprouver en 436⁴.

Aétius jugea utile de transporter la nation vaincue dans l'intérieur de la Gaule, sans doute pour ne pas la laisser en contact avec les Germains, et pour lui donner des terres à cul-

¹ M. Jahn (I, p. 237 et suiv.) croit qu'il n'y eut pas d'établissement, et qu'Orose a mal compris le texte de saint Jérôme quand il a écrit : *ripæ Rheni fluminis insederunt*. Pourtant, le texte de saint Jérôme : *Burgundionum lxxx ferme milia — ad Rhenum descenderunt*, semble indiquer le déplacement d'un peuple plutôt qu'une expédition militaire faite à la demande de l'empereur. L'expédition de 370 peut très-bien avoir eu pour conséquence en 372 une émigration des Burgundions vers l'Ouest. On s'étonne seulement qu'Ammien n'en eût rien dit.

² Saint Jérôme, *lettre* 123. Orose, VII, 38.

³ Prosper d'Aquitaine, *Chron.* 413 : « Burgundiones partem Galliarum Rheno propinquam obtinuerunt. »

⁴ Prosper d'Aq. 435 : « Gundicarum, Burgundionum regem intra Gallias habitantes, Aetius bello obrivit pacemque ei supplicanti dedit; qui non diu potitus est. Siquidem illum Hunni cum populo suo ac stirpe deleverunt. » — *Chronicon imperiale*, dit de Prosper Tiro, 436 : « Bellum contra Burgundionum gentem memorabile exarsit, quo universa pene gens cum rege per Aetium deleta. » — Idace, *Chron.* 436-37 : « Burgundionum caesa viginti milia. »

tiver, comme il avait fait pour les Alains en 440¹. Il établit donc en 443 ce qui restait de la nation burgunde en *Sapaudie* (d'où *Savoie*), c'est-à-dire dans le pays montagneux qui s'étend entre le Rhône et Genève au nord jusqu'à la Durance, mais sans leur rien donner du territoire de Lyon ni de la Viennoise². Il ne peut être ici question d'un appel de populations désireuses de secouer le joug de Rome; ce n'est donc pas à cet établissement en Sapaudie que peut se rapporter le texte de Frédégaire.

Les choses changèrent singulièrement en Gaule pendant les années qui suivirent. Aétius survécut peu à sa brillante campagne contre Attila, dans laquelle les Burgundions lui servirent d'auxiliaires³. Il mourut en 454. Valentinien III le suivit dans le tombeau le 15 mars 455. Maxime fut tué après cinq mois de règne, et Avitus se fit proclamer empereur en Gaule. Les Burgundions sortent alors du rôle subordonné qu'ils avaient joué jusque-là. Leurs rois Gundioc et Chilpéric sont les alliés de Théodoric II, roi des Wisigoths, et d'Avitus, contre le roi des Suèves Réchiaire⁴; et lorsque Avitus, abandonné par les Goths, est battu par Ricimer le 17 octobre 456, puis tué, les Burgundions profitent de l'anarchie qui éclate dans l'Empire pour étendre leur domination dans la vallée du Rhône. Marius nous dit à l'année 456 : « Eo anno Burgundiones partem Galliæ occupaverunt, terrasque cum Gallis senatoribus diviserunt; » et le continuateur de Prosper (*Cont. Havniensis*) écrit, à la date de 457 : « Gundiocus, rex Burgundionum, cum gente et omni præsidio, annuente sibi Theuderico ac Gothis, intra Galliam ad habitandum ingressus, societate et amicitia Gothorum functus. » C'est évidemment entre la défaite d'Avitus et l'avènement de Majorien, accompli seulement le 1^{er} avril 457, que les Burgundions étendirent leur domination en Gaule et s'établirent dans le pays des Lyonnais, non plus avec l'aide de l'Empire, mais avec celle

¹ *Chronicon imperiale*, 440 : « Deserta Valentinæ urbis rura Alanis partienda traduntur. »

² *Chron. imp.* 443 : « Sapaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda. »

³ Jordanis, *De rebus Geticis*, ch. xxxvi. — *Lex Burgundionum*, XVII, 1.

⁴ Jordanis, ch. xlv. — Idace, a. 456.

des Wisigoths et des Gallo-Romains. Aussi Majorien, quand il passe les Alpes en 458 pour faire reconnaître son autorité en Gaule, est-il obligé de commencer par soumettre la ville de Lyon révoltée¹. Là se trouvaient en effet ces Gallo-Romains qui, lassés des impôts, avaient appelé les Burgundions. C'est à cette extension de la domination burgunde que s'applique le passage de Frédégaire. C'est le seul moment de l'histoire des Burgundions auquel il puisse s'appliquer. Ne reconnaît-on pas aisément, dans les *Galli* et *Romani* qui appellent les Burgundions pour échapper aux officiers du fisc impérial, les *sénateurs gaulois* dont parle Marius, et qui partagent leurs terres avec les barbares²?

A partir de ce moment d'ailleurs, bien que les Burgundions reconnaissent toujours le suprémacie de Rome, leur domination change de caractère. Ils ne se tiennent plus dans la position humble et effacée qu'ils occupaient au temps d'Aétius. Chaque année, ils étendent leur territoire, au delà du Jura, dans la Viennoise et dans le bassin de la Saône. Ils deviennent bientôt des maîtres impérieux et gênants pour ces Gallo-Romains qui les avaient appelés comme des libérateurs; ils soumettent les terres à ces partages, souvent onéreux, dont nous parle la *Loi des Burgundions*, et Gondebaud se trouve plus tard obligé d'adoucir le joug que ses compatriotes, entrés sur le territoire de l'Empire en vaincus et en colons, mais bientôt devenus conquérants et dominateurs, faisaient peser sur la population indigène³.

¹ Sidoine Apollinaire, *Carmina*, V, XIII. M. Fustel de Coulanges dit dans sa première édition (*Hist. des Instit.*, I, p. 358) que les Burgundions servirent avec zèle l'empereur Majorien et reçurent en récompense la province qui s'appelait première Lyonnaise. Il ne cite aucun texte à l'appui de cette affirmation, qui me paraît contredite par les dates. Dans sa seconde édition, il dit simplement que Majorien, Anthémios, Glycérius, les récompensèrent (p. 406). Dans les deux éditions, l'établissement de 456-57 est passé sous silence.

² Ce sont probablement les *sénateurs*, les curiales, les propriétaires fonciers, qui appelèrent les Burgundions, et non les gens du peuple soumis seulement à la capitation, comme le voudrait M. Jahn, se fondant sur le mot *tributarii*.

³ Grégoire de Tours, II, 33 : « Mitiores leges Romanis instituit. »

DU RÔLE DES LÉGATS DE LA COUR DE ROME EN ORIENT ET EN OCCIDENT

DU IV^e AU IX^e SIÈCLE ¹,

PAR JULES ROY.

Rien dans l'éternelle transformation
des choses ne s'improvise.

V. Dour, *Hist. des Romains*, V, 481.

Le mot *legatus*, dans le sens où nous l'entendrons ici, envoyé d'un gouvernement à un autre gouvernement, ambassadeur public, plénipotentiaire, se trouve fréquemment dans les auteurs classiques des Romains : « Legati responsa ferunt... — Legatus ubi ad fines eorum pervenit... — Dictatore Sylla legatus ad Senatum de Rhodiorum præmiis venerat ²... »

Ce titre est donné aux ambassadeurs en général, soit à ceux que Rome envoyait dans les pays étrangers, soit à ceux que les princes étrangers envoyaient à Rome. Il est donné aussi à certains fonctionnaires, dont il est à propos de rappeler sommairement les attributions.

¹ Cf. *Romanorum pontificum epistolæ*, ed. Coustant, Thiel, Migne, *Patrol. lat.* — *Collections des conciles*, Mansi, Hardouin, Labbe. — Hefélé, *Histoire des conciles*. — P. de Marca, *De concordia Sacerdotii et Imperii*, lib. V. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édition française de 1679. — Paul Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*. Erster Band : *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Berlin, 1870. — Ferdinand Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*. Vierzehnte Ausgabe, Bonn, 1871.

² Virg., *Æn.*, XI, v. 227. — Livius, I, 32. — Cic., *De clar. orat.*, c. xc.

Sous la République, les proconsuls des différentes provinces avaient des lieutenants qui portaient le titre de *legati proconsulis*. Sous l'Empire, les provinces furent divisées en deux classes : provinces du Sénat et provinces de l'Empereur ; et, tandis que les gouverneurs des premières conservèrent le titre de proconsuls, ceux des secondes, dont l'Empereur était le véritable proconsul, ne prirent que le titre de lieutenants de l'Empereur, *legati Augusti* ou *Cæsaris*.

Il y avait dans cette organisation de précieux éléments de centralisation monarchique, qui devaient survivre à l'invasion des barbares et à la dissolution de l'empire romain. L'Église les recueillit et les appropria à son administration, comme elle sut, dans la morale et dans le culte, sauver d'autres éléments conformes à sa nature et à son esprit, et qui lui servirent à entrer au cœur des populations et à l'incliner doucement vers elle. Aussi Walafrid Strabon put-il, au ix^e siècle, rapprocher les titres portés par les dignitaires de l'Église des titres portés par les dignitaires de l'Empire, comme Tertullien, saint Justin, Minucius Félix, Clément d'Alexandrie, saint Augustin, avaient si souvent rapproché, dans les siècles précédents, les principes des chrétiens des principes de la philosophie païenne¹. Le parallèle de Walafrid Strabon mérite d'être rapporté ici, au moins dans ses traits essentiels : « Circa harum calcem rerum placet inserere quamdam sæcularium atque ecclesiasticarum comparationem dignitatum Omissis ergo incertis, quæ notiora sunt invicem comparemus, ut ostendamus ordinationes mundanæ sapientiæ in spiritalem Ecclesiæ universalis rempublicam sacris distinctionibus commutatas Sicut autem gens Romanorum totius orbis monarchiam tenuisse fertur, ita summus pontifex, in sede Romana vicem beati Petri gerens, totius Ecclesiæ apice sublimatur Similiter intelligendum de principatibus sæculi, quod quamvis in diversis orbis partibus per tempora sua fulserint, tamen ad jus Romanum, quasi unum apicem, postremo omnes pæne relati sunt². . . » Ensuite l'auteur compare le pape à l'empereur,

¹ Cf. Duruy, *Histoire des Romains*, tome III, p. 222 sqq. ; tome V, p. 479 sqq.

² *Walafr. Strab. opera*, ed. Migne, t. II, col. 963 sqq.

les patriarches aux patrices, les métropolitains aux ducs, les évêques aux comtes, en un mot tous les membres de la hiérarchie cléricale aux membres de la hiérarchie administrative de l'Empire. De ce parallèle, dont plusieurs parties sont confirmées par le témoignage des papes et des conciles et par plusieurs textes des capitulaires, il résulte que l'Église ne rêva point le brusque et violent renversement de l'ordre de choses établi au moment où elle s'organisait, qu'elle adopta le cadre de l'administration romaine, et qu'elle maintint une certaine correspondance entre les dignités civiles et les dignités ecclésiastiques, entre les provinces civiles et les provinces ecclésiastiques, entre les cités et les diocèses. C'est un point acquis à la science, et sur lequel M. Guérard¹ a accumulé les preuves les plus convaincantes; aussi je n'insiste pas, et je ne reviens à Walafrid Strabon que pour détacher de son parallèle le trait relatif au pouvoir du pape : « Summus pontifex totius Ecclesiæ apice sublimatur! . . . »

Cette idée de la prééminence religieuse de Rome, que Walafrid Strabon exprime dans ce passage, s'était formée et développée sous l'influence de causes diverses, et, sans songer à faire ici l'histoire de ses progrès, je me contente de rappeler qu'au v^e siècle elle était acceptée des empereurs d'Occident. Un curieux rescrit de Valentinien III, rendu à l'occasion d'un conflit entre saint Hilaire et Léon le Grand, nous fait comprendre quelle était déjà la puissance du pontificat romain, jusqu'à quel point même il était maître du pouvoir civil : « Certum est et nobis et imperio nostro unicum esse præsidium in supernæ divinitatis favore, ad quem promerendum præcipue christiana fides et veneranda nobis religio suffragatur. Cum igitur sedis apostolicæ primatum sancti Petri meritum qui princeps est episcopalis coronæ, et Romanæ dignitas civitatis, sacræ etiam synodi firmitatis auctoritas, ne quid præter auctoritatem sedis istius illicita præsumptio attentare nitatur; tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas . . . His talibus et contra imperii majestatem et contra reverentiam apostolicæ

¹ Guérard, *Essai sur le système des divisions territoriales de la Gaule depuis l'âge romain jusqu'à la fin de la dynastie carlovingienne*. Paris, Imprimerie Royale, 1832, in-8°.

sedis admissis per ordinem religiosi viri urbis papæ cognitione decursa certa in eum (Hilaire d'Arles) et de his quos male ordinaverat, lata sententia est. Et erat quidem ipsa sententia per Gallias etiam sine imperiali sanctione valitura. Quid enim tanti pontificis auctoritati non liceret? Sed nostram quoque præceptionem hæc ratio provocavit nec ulterius vel Hilario, quem adhuc episcopum nuncupari sola mansueti præsulis permittit humanitas, nec cuiquam alteri liceat ecclesiasticis rebus arma miscere aut præceptis Romani antistitis obviare. Ausibus enim talibus fides et reverentia nostri violatur imperii. Nec hoc solum quod est maximi criminis summovemus, verum ne levis saltem inter ecclesias turba nascatur vel in aliquo minui religionis disciplina videatur, hac perenni sanctione decernimus ne quid tam episcopis gallicanis quam aliarum provinciarum contra consuetudinem veterum liceat sine viri venerabilis papæ urbis æternæ auctoritate tentare. Sed hoc illis omnibusque pro lege sit quicquid sanxit vel sanxerit apostolicæ sedis auctoritas, ita ut quisquis episcoporum ad iudicium Romani antistitis vocatus evenire neglexerit, per moderatorem ejusdem provinciæ adesse cogatur, per omnia servatis quæ divi parentes nostri Romanæ ecclesiæ detulerunt¹. . . »

Bien des années avant que ce rescrit vînt consacrer la primauté de l'Église romaine en Occident, le pape avait travaillé à l'établir et à la faire reconnaître : appuyé d'une part sur le texte évangélique : *Tu es Petrus*, d'autre part sur la croyance générale parmi les chrétiens, qui plaçait à Rome et sous Néron la mort des deux principaux apôtres de la religion, il avait fait sentir son action dans les assemblées les plus solennelles de la société chrétienne, et dans plusieurs parties de l'Empire; et pour établir promptement une nouvelle suprématie romaine, il avait emprunté au gouvernement des Césars un des moyens les plus propres à fortifier l'action du pouvoir central; il envoyait des légats dans tout l'Occident comme dans tout l'Orient, et il étendait partout son influence au moyen de missions temporaires ou permanentes. Comme les Césars, il avait des représentants directs dans les diocèses de l'Empire, intermé-

¹ *Nov. Valentimiani III*, tit. 16, ed. Haenel, p. 172.

diaires dévoués entre le Saint-Siège et les évêques, investis d'une autorité plus ou moins considérable, préoccupés par-dessus tout de faire observer les commandements du maître qui les déléguait. Ces légats furent assurément, au moins en Occident, l'un des principaux instruments de la grandeur de l'Église romaine. Cependant ils sont loin d'avoir eu à l'origine l'influence qu'ils devaient avoir au temps de Walafrid Strabon, l'attitude d'un pouvoir incontesté telle que l'auront les légats du pape Nicolas I^{er}. Leur situation, pendant plusieurs siècles, ne présente rien d'uniforme, de fixe : elle est d'abord très-modeste et très-limitée; puis elle s'élève et se développe peu à peu, ainsi que la papauté elle-même, dont elle suit les vicissitudes en Orient comme en Occident.

Aussi loin que les textes historiques ou canoniques nous permettent de remonter, nous trouvons deux sortes de délégués du pape : les uns temporaires, les autres permanents; ceux-là, *missi*, *missi apostolicæ sedis*, *legati*, sont munis de pouvoirs particuliers pour chacune de leurs missions; ceux-ci, *vicarii apostolicæ sedis*, *apocrisarii*, *responsales*, ont des attributions plus générales¹. Dans la plupart des cas, du iv^e au ix^e siècle, ce sont des prêtres, des diacres et des sous-diacres qui remplissent les fonctions de légats; elles sont aussi confiées à des abbés, souvent à des évêques, principalement à partir du viii^e siècle; quelquefois à de grands personnages laïques, consuls, ducs, maîtres de la milice; ou à de simples employés de la Cour pontificale, clercs, notaires, bibliothécaires.

¹ Dans les décrétales, par conséquent dans le langage officiel, les légats sont appelés *missi*, *missi apostolicæ sedis*; le *Liber pontificalis* emploie les termes *missi* et *legati*; les Annales emploient surtout *legati*. Dès la fin du ix^e siècle, la désignation de *legati* ou *legati sedis apostolicæ* est fréquemment employée dans les lettres des papes, et même deux fois avec l'expression *latere*: une fois par Nicolas I^{er}, qui, dans un concile tenu à Rome en 860, créa les deux évêques Radoald de Porto et Zacharie d'Anagni ses légats *a latere*, et les envoya à Constantinople à propos de la déposition du patriarche Ignace; une autre fois par Jean VIII : « *legatos sane e latere nostro plene instructos direximus.* » (Migne, *Patrol. lat.*, t. CXXVI, col. 919.)

I

LÉGATS TEMPORAIRES.

Le texte des conciles le plus ancien qui confère au pape le droit d'exercer une juridiction par des légats dans les provinces ecclésiastiques est le 5^e canon du concile de Sardique (343 ap. J. C.). En voici le sens : Si un évêque déposé par les autres évêques de sa province en appelle à Rome, et si le pape juge que la révision du procès est nécessaire, alors le pape doit écrire aux évêques qui sont le plus près de la province en question d'examiner toute l'affaire en détail, et de rendre un jugement conforme à la vérité. Mais si celui qui veut être jugé une deuxième fois obtient de l'évêque romain *qu'il envoie des prêtres de son entourage*, afin qu'ils forment, avec les évêques déjà indiqués, le tribunal de deuxième instance, jouissant de l'autorité qui revient à celui qui les envoie, le pape est libre d'agir ainsi¹.

Outre le droit d'appellation à Rome, ce texte concède au pape le droit non moins important d'exercer, en des cas déterminés, une juridiction par ses délégués. Les successeurs du pape Jules I^{er} l'ont pratiqué et étendu; ainsi Zosime délègue saint Augustin pour traiter quelques affaires en Mauritanie², c'est-à-dire hors de son diocèse et de sa province. Léon I^{er},

¹ C. 5 : « Placuit autem ut si quis episcopus accusatus fuerit, et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit is qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanæ ecclesiæ et voluerit se audiri, si justum putaverit ut renovetur judicium vel discussionis examen, scribere his episcopis dignetur qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is qui rogat causam suam iterum audiri deprecatione sua moverit episcopum romanum, *ut de latere suo presbyterum mittat*, erit in potestate episcopi quid velit et quid æstimet; et si decreverit mittendos esse qui præsentibus cum episcopis judicent, habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit. » (Hefélé, *l. c.* I, p. 557.)

² « Apud Cæsaream, quo nos injuncta nobis a venerabili papa Zosimo, apostolicæ sedis episcopo, ecclesiastica necessitas traxerat. » (*Aug. op. ed. Gaume*, tome II, col. 1050.)

après le concile dit *le brigandage d'Éphèse*, envoie un évêque et un prêtre à Constantinople, et leur adjoint Anatolius, évêque de cette dernière ville, avec ordre de s'entendre pour rétablir la foi ébranlée, par suite de ce concile, à Constantinople et dans tout l'Orient¹. Le pape Gélase accuse l'évêque de Constantinople, Acacius, d'avoir été l'auteur d'excès étranges qui s'étaient commis dans les églises patriarcales d'Alexandrie et d'Antioche, parce qu'il n'avait pas usé de *l'autorité que le Saint-Siège lui avait déléguée* pour les prévenir ou pour y remédier².

L'usage des légations romaines avec juridiction plus ou moins étendue était même sollicité des Orientaux, témoin saint Basile, qui, écrivant à saint Athanase à propos de l'effroyable renversement de la foi et de la discipline en Orient, lui dit : « Visum est mihi consentaneum ut scribatur episcopo Romæ, ut quæ hic geruntur consideret, et sententiam suam expromat. . . Ipse sua auctoritate in ista causa usus, viros eligat ad hoc accommodos ut . . . eos qui distorti et obliqui apud nos sunt, corrigant. » L'empereur Léon I^{er} demanda au pape Léon I^{er} d'envoyer des légats en Orient pour remédier aux excès des Eutychiens, et les évêques Domitien et Gémilien lui furent délégués³.

Le but le plus ordinaire de ces légations est de rétablir la paix religieuse, si fréquemment troublée par les nombreuses hérésies dont l'Orient était alors le théâtre, et de représenter l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques. Cette dernière mission était la plus importante qui pût être confiée à un légat en Orient, et c'est un des points que l'on doit le plus attentivement examiner quand on veut se rendre compte de la position des papes devant les conciles dans les premiers siècles de l'Église.

¹ « Congruum fuit fratres meos Lucentium episcopum et Basilium presbyterum destinare quibus dilectio tua societur, ut nil in his quæ ad universalis Ecclesiæ statum pertinent, aut dubie agatur aut segniter. » (Migne, *op. cit.*, *Leon. ep.* 85.)

² « Cur tantopere cum ista gererentur, vel gerenda cognosceret, non ad sedem apostolicam, a qua sibi curam illarum regionum noverat delegatam, referre maturavit? » (Migne, *op. cit.*, *Gelas. ep.* 13, col. 74.)

³ « Præceptioni vestræ in eo adnitar obedire ut aliquos de fratribus meis dirigam. » (Migne, *op. cit.*, *Leon. ep.* 162.)

L'histoire du concile de Nicée a suscité bien des controverses dans les pays où l'on s'est appliqué sérieusement à l'étude du droit canonique. Sans entrer dans des détails qui seraient inutiles ici, nous constatons avec tous les critiques que le concile de Nicée a été présidé par Osius, évêque de Cordoue. Osius était-il le légat du pape et a-t-il présidé en cette qualité? Un certain nombre d'érudits ne semblent pas convaincus par les raisons que l'on invoque communément pour prouver qu'il présida comme légat du pape; cependant il en est deux que l'historien de bonne foi ne peut tout à fait rejeter : 1° Osius et deux prêtres romains signent les premiers, et après eux seulement signe Alexandre, patriarche d'Alexandrie. On peut consulter à ce sujet les deux listes de signatures données par Mansi¹, de même que les deux qui sont données par Gélase de Cyzique, auteur d'une histoire du concile de Nicée². Dans ces deux dernières listes, Osius signe explicitement au nom de l'Église de Rome, des Églises d'Italie, d'Espagne et des autres contrées de l'Occident; les deux prêtres romains ne paraissent là que pour lui faire cortège. Dans les deux listes de Mansi, rien n'indique, il est vrai, qu'Osius ait agi au nom du pape, mais l'on a soin de dire des deux prêtres romains qu'ils ont agi en son nom. 2° Ce témoignage est corroboré par celui de Gélase, qui dit : « Osius fut le représentant de l'évêque de Rome, et il assista au concile de Nicée avec les deux prêtres romains Vite et Vincent³. »

Au concile de Sardique (343), tout le monde reconnaît qu'Osius a encore présidé, mais rien ne prouve que ce soit comme légat du pape plutôt qu'au nom des empereurs Constance et Constant, qui avaient convoqué ce concile. Nous lisons simplement ce qui suit dans les signatures : « Osius ab Hispania, Julius Romæ per Archidamum et Philoxenum presbyteros. »

Le second concile œcuménique, tenu à Constantinople en 381, ne fut présidé ni par le pape, qui était alors Damase, ni par ses légats, mais par Mélétiüs, archevêque d'Antioche, et,

¹ Mansi, *Conc.*, II, 692, 697.

² Gelasius, *volumen actorum concil. Nic.* Mansi, II, 806.

³ Héfélé, *l. c.* I, p. 41.

après sa mort, survenue presque au début du concile, par Grégoire de Naziance, archevêque de Constantinople.

Au troisième concile œcuménique, tenu à Éphèse en 431, nous retrouvons des légats, avec une position bien nette : les légats de Célestin I^{er} avaient reçu la mission de juger les opinions des Nestoriens et de leurs adversaires, sans se mêler à leurs disputes; Cyrille, patriarche d'Alexandrie, présidait le synode et y représentait le pape avec les deux évêques Arcadius et Projectus¹.

Léon I^{er}, à la demande de l'empereur Théodose II, avait envoyé des légats au deuxième concile d'Éphèse, mais l'empereur désigna Dioscore d'Alexandrie pour présider. D'après une source du VI^e siècle, les légats auraient demandé la présidence, et elle ne leur fut pas accordée : *Ecclesiæ Romanæ diaconi vices habentes papæ Leonis assidere non passi sunt, eo quod non fuerit data præsessio sanctæ sedi eorum*². »

Le concile de Chalcédoine (451) fut présidé par les commissaires impériaux, bien que le pape Léon le Grand eût écrit à l'empereur Marcien qu'il avait nommé, pour le représenter à ce concile, Paschasius, évêque de Lilybée en Sicile, et que cet évêque devait présider le synode à sa place. Les commissaires sont nommés les premiers dans les comptes rendus; ils font voter, indiquent l'ordre du jour, fixent la clôture des sessions, et remplissent ainsi toutes les fonctions qui reviennent de droit aux présidents des assemblées. Dans la sixième session, Marcien, étant présent, proposa les questions et conduisit la discussion. Dans les actes, l'empereur et ses commissaires apparaissent aussi comme les présidents, mais les légats du pape apparaissent les premiers parmi ceux qui votent³.

¹ « Siquidem et instructiones quæ vobis traditæ sunt, hoc loquantur, ut interesse conventui debeatis, ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen. » (Mansi, IV, 56.)

Actio prima conc. Ephes « Synodo congregata in Ephesiorum metropoli ex decreto religiosissimorum et christianissimorum imperatorum; et considentibus religiosissimis et sanctissimis episcopis Cyrillo Alexandriæ, qui et Cœlestini quoque, sanctissimi sacratissimique Romanæ ecclesiæ archiepiscopi, locum obtinebat. » (Mansi, IV, 1123.)

² Liberati archidiaconi eccl. Carthag. *Brev.*, c. 12. Mansi, IX, 678.

³ Cf. Hefélé, *l. c.* I, 33.

Si l'on veut savoir combien le pape pouvait compter sur la soumission des Orientaux, et quelle autorité il pouvait exercer au milieu d'eux, quand leur intérêt personnel ne les ralliait plus à son parti, il faut lire le récit du cinquième concile général, tenu à Constantinople en 553. Assemblé par ordre de Justinien, il fut ouvert sans l'approbation du pape Vigile, et l'empereur, pour punir le pape de son refus d'assister au concile, ordonna que le nom de Vigile fût ôté des diptyques sacrés. Cet énorme abus de la puissance impériale n'excita pas les réclamations du concile; il laissa exécuter l'ordre césarien, et il abandonna la personne du pape, tout en déclarant qu'il restait toujours uni au siège apostolique¹ ! Vigile dut acheter sa réconciliation avec l'empereur par la reconnaissance d'un concile tenu contre sa volonté.

Dans les siècles suivants, la plus mémorable des légations papales en Orient est celle qui fut envoyée au sixième concile général, convoqué à Constantinople en 680 pour la condamnation des Monothélites. Constantin Pogonat avait demandé des légats au pape et à toutes les Églises d'Occident. Agathon députa deux prêtres et un diacre, et ces légats souscrivirent les premiers. Ils eurent la même position qu'à Chalcédoine.

Au septième concile œcuménique, tenu à Nicée en 787, à la demande de l'impératrice Irène, Adrien I^{er} envoya des légats, qui n'eurent qu'une préséance purement honorifique; ils paraissent les premiers dans toutes les sessions, mais la direction des affaires est constamment entre les mains de Tarasius, archevêque de Constantinople.

Enfin, le huitième concile général, de Constantinople, en 869, fut, pour l'Église romaine, un triomphe passager mais brillant sur l'Église grecque, et les légats du pape Adrien II eurent la présidence. Le rang qu'y tient la papauté, l'harmonie qui existe entre elle et la cour d'Orient, s'expliquent par les troubles qui avaient agité l'Église grecque, et auxquels l'empereur Basile voulait mettre un terme. C'était aussi un résultat de l'autorité considérable que le Saint-Siège avait acquise sous le pontificat de Nicolas I^{er}².

¹ Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869, t. I. p. 259.

² Cf., sur le rôle général des papes dans les conciles d'Orient, les dis-

Cette revue rapide des huit premiers conciles généraux suffit pour nous faire connaître la situation des légats temporaires en Orient; leur rôle était entièrement subordonné à la considération et au crédit dont jouissaient personnellement les papes qui les déléguaient, et ils eurent dans les conciles d'Orient d'autant plus d'autorité que les papes avaient eux-mêmes plus de prestige, et que leur concours était plus ou moins utile aux Orientaux.

En Occident, nous trouvons aussi des légats chargés, comme en Orient, de missions spéciales et passagères et exerçant une juridiction au nom du pape. Ils se rencontrent très-fréquemment en Italie, en Sicile et en Sardaigne, chargés de la conservation du patrimoine que l'Église possède dans ces provinces et de la surveillance des mœurs du clergé. Investis par le pape des plus grands pouvoirs pour les affaires ecclésiastiques, ils rassemblent les conciles provinciaux, répriment les désordres du clergé, arrêtent les oppressions des laïques, font bonne et prompte police partout où le besoin s'en fait sentir. Pierre, sous-diacre romain, est le type le plus parfait de ces représentants du pape. Grégoire I^{er}, notifiant aux évêques de Sicile qu'il le délègue auprès d'eux, les invite à s'assembler en concile et à régler avec lui tout ce qui concerne la discipline ecclésiastique et le soulagement des pauvres. Tantôt il lui ordonne de pourvoir les églises vacantes de bons évêques ou de rassembler des religieux dispersés par l'invasion; tantôt il l'envoie en Campanie apaiser un dissentiment entre un évêque et son clergé, ou presser les habitants de Naples d'élire un évêque. Instruments de l'infatigable vigilance des grands pontifes, les légats de ce genre furent en Italie de véritables inspecteurs généraux du clergé sous le gouvernement de Grégoire I^{er}.

En Espagne, dans les Gaules, en Angleterre, où l'Église romaine n'avait point de patrimoine, comme dans les provinces les plus éloignées de l'Italie, elle n'envoyait des légats temporaires que dans des circonstances exceptionnelles. En 603,

sertations placées en tête du premier volume de l'*Histoire des conciles* d'Hefelé, et aussi Hinschius, *l. c.* p. 498.

¹ Migne, *Patrol. lat. Greg. epistolarum* lib. I, 1, 18, 41, 69; lib. II, 1, 5; lib. III, 34, 35.

Grégoire I^{er} délègue le défenseur Jean, pour faire une enquête judiciaire en Espagne; en 599, l'abbé Cyriac et l'évêque Syagrius, pour détruire la simonie dans l'Église franque : cette dernière délégation n'ayant pas eu d'effet, il pria Brunebaut de lui demander elle-même un légat, qui, avec l'appui de l'autorité royale, suppléerait à la négligence des évêques du royaume¹. Quoique l'Église franque fût alors dans le plus déplorable état, les papes néanmoins n'y envoyaient de légats extraordinaires et n'y faisaient assembler des conciles qu'en s'assurant ordinairement de l'agrément des princes et des évêques, tant on était persuadé qu'on ne pouvait réformer l'Église que par un parfait accord de la puissance civile et du pouvoir ecclésiastique. Les choses changèrent dans les deux siècles suivants, et les légations se multiplièrent sur le territoire de l'ancienne Gaule, principalement sous le pontificat de Nicolas I^{er}, qui, de sa propre autorité, y fit convoquer plusieurs conciles au sujet du divorce de Lothaire, roi de Lorraine, de la déposition de Rothade, évêque de Soissons, de l'élévation de Photius au siège patriarcal de Constantinople².

L'Angleterre et l'Allemagne eurent également des légats temporaires, dont les plus célèbres furent Augustin et Boniface. En 596, Grégoire I^{er} envoie Augustin prêcher le christianisme en Angleterre; il y convertit un roi de Kent, dix mille Saxons idolâtres, crée plusieurs évêchés, dont il devient le métropolitain, agissant partout au nom du pape, demandant et recevant fréquemment ses conseils. En 720, sous Grégoire II, Winfrid, moine anglais, reçoit à Rome des reliques et des instructions pour aller convertir les peuples idolâtres de la Thuringe. Il échange son nom d'origine barbare contre le nom latin de Boniface, et va dans les contrées les plus sauvages de l'Allemagne prêcher

¹ Cf. Thomassin, *l. c.* part. II, lib. I, ch. LII.

² Cf. Migne, *Patrol. lat. Nicol. ep.* ad ann. 860, 862, 865. Hinschius (*loc. cit.* p. 505) fait remarquer qu'en dehors de ces envoyés, représentants du pape dans l'exercice de ses droits spirituels, il y eut aussi, au VIII^e siècle, des légats chargés de missions politiques, par exemple, de conduire des négociations entre les rois Lombards et les rois Francs. Cf. *Vita Zachar.*, *Vita Stephani III*, *Vita Stephani IV*, in *Lib. pontif.* — *Epist. Stephani III ad Pippin.* a. 756 (Jaffé, *Monum. Carol.*, p. 47, 54); a. 757 (*ibid.*, p. 66); *Pauli I ep.* ad eund. a. 758 (*ibid.*, p. 77).

l'Évangile et établir la suprématie du pape¹. De temporaires, les légations de ces deux missionnaires sont devenues permanentes, et les lettres qui les investissent, l'un du siège de Cantorbéry, l'autre du siège de Mayence, nous montrent les papes créant et distribuant des évêchés sur les bords du Rhin et de la Tamise, et attestent l'influence considérable que les légats leur avaient assurée dans ces pays.

Les évêques d'Afrique semblent n'avoir pas favorisé le développement des légations romaines au milieu de leurs Églises, à en juger du moins par une réponse qu'ils firent à Zosime. Ce pape leur avait envoyé Faustin, évêque de Potenza, pour leur porter les canons des conciles de Nicée et de Sardique, et maintenir parmi eux le droit d'appellation au Saint-Siège. Cette mission leur déplut, et ils écrivirent au pape Célestin que les légats que le Saint-Siège envoyait dans les provinces n'étaient autorisés par aucun canon des conciles, qu'ils espéraient qu'il rappellerait au plus tôt Faustin, qu'ils le conjuraient de ne plus envoyer de ses ecclésiastiques pour exécuteurs de ses sentences, avec un faste et une terreur plus propres aux puissances séculières qu'aux ministres de Jésus-Christ. Cette réponse n'a pas besoin de commentaire².

II

LÉGATS PERMANENTS.

En parcourant la correspondance des papes du v^e au vii^e siècle, nous avons remarqué que les effets des principes posés dans le canon 5 du concile de Sardique, comme dans la Novelle de Valentinien III citée plus haut, se produisirent assez vite, et que les recours au siège de Rome se multiplièrent dans des proportions assez considérables. De là l'usage des légations permanentes, pour faciliter les rapports des provinces éloignées avec le Saint-Siège et rendre sa juridiction véritablement effective. C'est ainsi qu'à partir du v^e siècle, furent successivement

¹ Cf. Thomassin, *l. c.* part. II, liv. I, ch. vii.

² Cf., pour les détails de cette affaire, Thomassin, *l. c.* part. I, liv. I, ch. lvii.

fondés les vicariats apostoliques¹, et c'est ainsi que nous voyons figurer comme vicaires apostoliques un certain nombre des métropolitains de Thessalonique, d'Arles, de Reims, de Séville, de Tolède, de Mayence, de Cantorbéry, d'York. Cette dignité était d'abord toute personnelle, puis on prit l'habitude de la conférer au successeur d'un métropolitain qui en avait été investi, et quand cet usage se fut renouvelé plusieurs fois de suite pour le même siège, on considéra le titre de vicaire apostolique comme attaché à ce siège. Cela n'assura point aux titulaires la perpétuité des droits primitivement attachés à la dignité de vicaire apostolique : passé le ix^e siècle, celle-ci dégénère en titre purement honorifique, car les papes préférèrent envoyer plus régulièrement des *legats a latere* ou conférer momentanément des pouvoirs extraordinaires à un évêque de la contrée où il y avait lieu d'exercer leur action.

Les pouvoirs des vicaires apostoliques se ramènent à quelques attributions assez nettement déterminées. Dans les lettres de nomination qu'ils recevaient, il leur est toujours recommandé de respecter les droits des métropolitains placés sous leur juridiction, et les formules : *Salvis privilegiis quæ metropolitanis episcopis decrevit antiquitas*; — *Servatis privilegiis metropolitanorum*, se trouvent dans la plupart des lettres de ce genre. Les droits ordinaires des métropolitains réservés, le vicaire apostolique a les attributions suivantes : 1° il confirme les évêques et les métropolitains élus, avant qu'on puisse les ordonner; 2° il termine les différends qui n'ont pu être décidés dans les conciles provinciaux; 3° il convoque le concile des évêques de toute sa primatie; 4° il veille sur toutes les Églises de son ressort, doit y faire exactement observer la discipline

¹ Thomassin (*l. c.* part. II, liv I, ch. vi) a montré que c'est de là qu'est venue la dignité de primat, et que les primaties de Séville et de Tolède, d'Arles et de Reims, n'étaient que des vicariats ou commissions du Saint-Siège. Le pape Simplicius fut le premier qui accorda cette légation apostolique à l'évêque de Séville (482). Saint Remy fut établi vicaire apostolique dans le royaume de Clovis par Hormisdas. L'évêque d'Arles disputa longtemps la qualité de métropolitain à celui de Vienne; mais Symmaque, révoquant les décrets d'Anastase, qui étaient favorables au siège de Vienne et lui semblaient contraires à ceux de ses prédécesseurs, donna à Césaire, évêque d'Arles, un vicariat ou une légation apostolique sur toutes les Gaules.

ecclésiastique et informer le pape des désordres auxquels il ne pourrait pas remédier¹.

Tout autres étaient le caractère et les pouvoirs des apocrisiaires. Voici ce qu'en dit Du Cange : « Id porro nominis inditum legatis, quod *ἀποκρίσεις* seu responsa principum deferrent. Responsa enim non modo rescripta principum ad supplicantium libellos, sed etiam quævis decreta et mandata appellabant². »

Thomassin fait entrer dans son explication du mot *apocrisiaire* une expression moderne qui nous permettra d'arriver à une définition assez complète : « Les apocrisiaires étaient des commissaires dont les charges se développèrent surtout au temps de saint Grégoire. C'était comme une espèce de légation ou nonciature; les nonces d'aujourd'hui ont à peu près les mêmes fonctions dans quelques royaumes. Le nom d'*apocrisiaire*, qui est grec, est rendu par le terme latin *responsalis* et il n'est pas mal exprimé par celui de *nonce*³. »

En rapprochant ces deux explications et en les comparant à ce que nous savons de la mission des apocrisiaires par les lettres des papes, nous pouvons définir l'apocrisiaire : le nonce ordinaire du pape résidant à la cour impériale de Constantinople. Les Grecs l'appelaient *apocrisiarius* et les Latins *responsalis*, parce qu'il n'avait pour mission que d'exposer à l'empereur les ordres qu'il avait reçus du pape, au pape les volontés de l'empereur, à l'un et à l'autre leurs réponses respectives sur les affaires ecclésiastiques en voie de négociation entre les deux cours. Ils n'avaient aucune juridiction à Constan-

¹ Cf., pour les attributions des vicaires apostoliques, les lettres 24, 26, 41, 42, 43 de Hormisdas (Migne, *l. c.*), et surtout la belle lettre de Léon I^{er} à Anastase (Migne, *l. c. ep. 14*). — L'usage de sauvegarder les droits des métropolitains ne s'est pas maintenu. Les rapports du pape Nicolas I^{er} avec Hincmar prouvent surabondamment qu'au ix^e siècle les métropolitains avaient perdu plusieurs de leurs prérogatives. Les papes, au moins à l'origine, ne concédaient aux évêques le titre de vicaire apostolique qu'après que les évêques l'avaient demandé et fait demander par les rois. Cf. à ce sujet les lettres des papes à Césaire, Auxanien, Aurélien, Sapaudus et Virgile, qui se succédèrent sur le siège d'Arles au v^e et au vi^e siècle. Cf. aussi *Gallia christiana*, t. I, p. 537.

² Du Cange, *Glossarium*, verbo *Apocrisiarius*.

³ Thomassin, part. II, liv. I, ch. I.

tinople, et il leur était même interdit de se mêler des causes qui appartenaient aux autres évêques¹, à moins qu'ils ne reçussent du pape une délégation spéciale à cet effet. Quoique représentants du pape, ils cédaient le pas aux évêques, comme on le voit en 536 au concile de Constantinople, où Pélage, apocrisiaire du pape Agapet, souscrivit après les évêques. Néanmoins leur situation était fort considérée, car plusieurs diacres, tels que Pélage, Grégoire, Boniface, Martin, etc., sont montés sur la chaire de saint Pierre, après avoir exercé les fonctions d'apocrisiaire à Constantinople.

Quant à l'époque où apparaît cette fonction, voici ce que dit Adalhard dans son traité *De ordine palatii*, rapporté par Hincmar, dans une lettre aux grands du royaume pour l'instruction du roi Carloman : « Apocrisiarii ministerium ex eo tempore sumpsit exordium, quando Constantinus magnus sedem suam in civitate sua, quæ antea Byzantium vocabatur, ædificavit. Et sic responsales tam romanæ sedis quam et aliarum præcipuarum sedium in Palatio pro ecclesiasticis negotiis excubabant. Aliquando per episcopos, aliquando vero per diaconos apostolica sedes hoc officio fungebatur². »

Il est très-vraisemblable que cette institution date de Constantin, et que du jour où les empereurs furent convertis au christianisme et intervinrent dans les affaires de l'Église, les papes aient été obligés d'avoir des représentants à la cour impériale; mais il ne faut pas en conclure que les papes se soient crus obligés de détacher dès ce jour à Constantinople des apocrisiaires choisis dans leur entourage. Nous savons positivement que les évêques de Constantinople ont été quelque temps les apocrisiaires et les agents de toute l'Église. Le pape Léon I^{er} n'envoya Julien, évêque de Cos, résider à la cour de l'empereur Marcien, que parce qu'Anatolius, évêque de Constantinople, négligeait étrangement les intérêts de la foi. Le pape Célestin regardait évidemment Maximien, évêque de Constantinople, comme son apocrisiaire, quand il écrivait à l'empereur Théodose le Jeune qu'il devait écouter cet évêque et lui prêter secours pour la défense de la foi orthodoxe :

¹ Thomassin, part. II, liv. I, ch. LI.

² *Recueil des Historiens des Gaules*, t. IX, p. 263.

« Huic taliter electo ad componendum ecclesiæ statum, et omne virus pravæ hæresis radicitus evellendum, obsecramus et poscimus, ut consuestis, arma præstetis ¹. » Il le considérait bien encore comme son représentant quand il écrivait au peuple de Constantinople : « Nostro vobis loquitur ore collega ². »

Au temps de Justinien, le patriarche de Constantinople devait encore passer pour intermédiaire naturel entre les différentes Églises et l'empereur, puisqu'une novelle de ce prince prescrit aux évêques qui viennent à Constantinople de ne point lui présenter leurs requêtes sans les avoir, au préalable, soumises au patriarche ou aux apocrisiaires : « Huc advenientes non præsumant per semetipsos se prius pronunciare ad Imperium, se primitus aut ad Deo amabilem patriarcham proficisci, aut ad uniuscujusque diœceseos ex qua sunt apocrisarios, et cum ipsis conferant causas propter quas venerunt, et ingredi ad imperium ejus, et deinceps imperiali perfrui aspectu ³. » Si nous complétons ce texte par cet autre passage de la même novelle : « per religiosos apocrisarios cujusque diœceseos sanctissimorum patriarcharum, » nous voyons que non-seulement le pape, mais encore les patriarches devaient avoir un apocrisiaire à Constantinople pour le règlement de leurs affaires ⁴. Cependant l'influence des apocrisiaires des Églises patriarcales d'Orient dut être détruite assez promptement par les apocrisiaires de Rome, à en juger du moins par les pouvoirs que ceux-ci recevaient des papes et par les affaires dont ils étaient chargés. Ainsi l'évêque de Cos, que nous avons déjà cité, a sous une forme générale des attributions qui lui permettent d'intervenir dans toutes les affaires ecclésiastiques de l'Orient. En le déléguant, Léon I^{er} le charge d'arrêter en Orient les progrès des hérésies nouvelles de Nestorius et d'Eu-

¹ Migne, *l. c. Cælest. I ep.* 23.

² Cf. Thomassin, *l. c. part. II, liv. I, ch. LI.*

³ *Nov. VI, c. II et III.*

⁴ Cf. aussi ce passage, *Nov. VI, c. II* : « Sancimus itaque, ut si ecclesiastica quædam causa incidat, illa vel per eos qui negotia sanctissimarum ecclesiarum gerunt, quos apocrisarios vocant, vel per clericos quosdam huc missos vel per œconomos imperatori vel magistratibus nostris nota reddatur atque decidatur. »

Nous savons par le *Liber diurnus* (éd. de Rozière, n° LXIII, p. 124) que les papes eurent aussi un apocrisiaire à Ravenne.

tychès, et il écrit à l'empereur Marcien pour lui faire agréer Julien, tant comme son représentant permanent à la cour impériale que comme son délégué contre les hérétiques nouveaux. Dans d'autres instructions adressées à ce même Julien, il lui est tout particulièrement recommandé de veiller à l'observation des ordres du pape en Orient et de faire exécuter par l'empereur les décisions du Saint-Siège¹. L'hérésie renaissait sans cesse dans tout l'Orient à cette époque, et un envoyé qui avait la mission de la combattre pouvait facilement intervenir dans l'administration de chaque diocèse, ainsi que dans le règlement de chaque affaire ecclésiastique qui arrivait au palais impérial.

Dès le VI^e siècle, nous voyons un certain nombre d'apocrisiaires romains se succéder à Constantinople : sous le pape Agapet I^{er}, le diacre Pélage; sous Silvère, Vigile; sous Silvère et Vigile, une seconde fois Pélage, qui assiste et souscrit au concile tenu à Constantinople par le patriarche Ménas, et qui est ensuite délégué par l'empereur lui-même pour procéder, avec plusieurs évêques, à la déposition de Paul, évêque d'Alexandrie². Sous Pélage I^{er}, nous trouvons comme apocrisiaires les diacres Étienne, Laurent, Grégoire. Nous ne connaissons pas ceux que Jean III et Benoît I^{er} envoyèrent à Constantinople, mais on dut continuer à en déléguer, puisque le pape Grégoire I^{er} dit de celui qui avait été constitué par son prédécesseur : « QUEM JUXTA MOREM AD VESTIGIA DOMINORUM TRANSMISERAT, » et qu'il envoie lui-même Sabinien en 593³. Cependant Phocas, en arrivant au pouvoir, se plaint de ne pas trouver d'apocrisiaire romain dans son palais; le pape lui répond que, par suite des rigueurs du règne précédent, personne ne veut aller remplir ces fonctions à Constantinople⁴.

¹ Cf. Migne, *loc. cit.*, *Leon. ep.* 112, 113, 115, 117, 118.

² Libérat (*l. c.* liv. I, c. xxiii) rapporte ainsi ce fait :

« Misit imperator Pelagium diaconum et apocrisarium primæ sedis Romæ Antiochiam cum sacris suis, quibus præcepit ut cum Ephremio, ejusdem urbis episcopo, etc. . . . venirent Gazam et Paulo episcopo pallium auferrent et eum deponerent. »

³ Cf. Migne, *op. cit.* *Greg. ep.* lib. V, 18; lib. III, 52, 53.

⁴ « Nam quod permanere in Palatio juxta antiquam consuetudinem apostolicæ sedis diaconum Vestra Serenitas non invenit, non hoc meæ negligentia, sed gravissimæ necessitatis fuit. » (*Greg. ep.* lib. XIII, 38.)

Il lui envoie cependant le diacre Boniface (603). Nous retrouvons ensuite, quoique à une assez longue distance l'un de l'autre, les apocrisiaires Martin, Anastase, Constantin; celui-ci envoyé à la sollicitation de Constantin Pogonat, restaurateur de la foi orthodoxe en Orient. Le pape Léon II, qui le délégua, ne voulut point accorder une complète satisfaction à l'empereur, et au lieu de la pleine légation qui avait été demandée pour l'apocrisiaire romain, Léon ne lui donna qu'une commission ordinaire, c'est-à-dire qu'il fut chargé de transmettre à l'empereur les vœux du pape, de communiquer au pape les réponses de l'empereur, et d'attendre, sur toute affaire, la décision du Saint-Siège. Si l'on se rappelle que les Orientaux furent quelquefois assez habiles pour corrompre les légats des papes, on ne sera point surpris que Léon II n'ait pas conféré à son apocrisiaire le pouvoir de décider toutes choses en son nom.

La persécution des Iconoclastes ayant de nouveau suspendu les relations entre Rome et Constantinople, les papes cessèrent d'envoyer des apocrisiaires dès le commencement du VIII^e siècle¹.

Toutefois le rôle des envoyés de la cour de Rome n'était pas fini dans cette partie du monde. Au IX^e siècle, sous le pontificat de Nicolas I^{er}, la papauté fera un effort pour ressaisir cet Orient, qui ne s'était jamais soumis franchement à sa juridiction, et quelques légats fort habilement dirigés contribueront à rétablir son influence en Orient. Restauration bien éphémère! Le siècle qui en fut témoin devait voir se réveiller tous les sujets de discussion qui s'étaient élevés entre les deux Églises depuis le concile de Chalcédoine, et se préparer la rupture définitive de Rome et de Constantinople.

Plus heureux en Occident, les légats, permanents ou temporaires, avaient contribué à rattacher à Rome tous les peuples qui devaient jouer un rôle important dans l'histoire. En les habituant insensiblement à reconnaître l'indépendance de la papauté, sa haute suzeraineté, sa primauté absolue, ils

¹ Baronius en cite encore un sous Constantin Copronyme, en 743. Cf., sur les apocrisiaires ci-dessus nommés, Du Cange, *Glossarium*, verbo *Apocrisiarius*.

avaient subordonné à la juridiction romaine les Églises particulières, les évêques et les archevêques, les métropolitains et les conciles, les rois eux-mêmes. Bien avant l'an mille, ils avaient réussi à supprimer tout intermédiaire entre le pape et les simples évêques, et à établir dans les esprits l'idée que le pape est le chef de l'Église universelle¹, l'interprète de la foi, et qu'il a en tout et partout la juridiction la plus étendue. Cette idée a pris corps; elle est formée et ne fera que se développer, car elle trouvera dans les *Légats-nés*, les *Nonces apostoliques*, les *Légats a latere* de l'âge suivant, des propagateurs aussi heureux qu'habiles qui lui donneront une force nouvelle et un incomparable éclat.

¹ Cette idée revient fréquemment dans les instructions qui sont adressées aux légats par les papes. Voir dans Migne, *op. cit.*, la correspondance de Léon I^{er}, Grégoire I^{er}, Nicolas I^{er}. — Voir aussi la correspondance d'Hincmar, qui combattit si vaillamment pour l'indépendance des métropolitains, et ne parvint pas à la sauver.

LA LÉGENDE DE TRAJAN,

PAR GASTON PARIS.

I

LA JUSTICE DE TRAJAN.

Dans deux textes, l'un du ^{viii}^e siècle, l'autre du ^{ix}^e, dont nous examinerons plus tard l'origine et le rapport, mais qui ont sans doute puisé ce qu'ils contiennent à une source commune, qui était du ^{vii}^e siècle, nous lisons l'histoire suivante, rapportée à Trajan. J'imprime ces deux textes en regard, en laissant en blanc, dans chacun, des espaces correspondant aux passages que l'autre a seul. Les auteurs de ces textes sont pour nous, jusqu'à nouvel ordre, Paul (^{viii}^e siècle) et Jean (^{ix}^e siècle), tous deux diacres.

PAUL.

Cum idem orbis princeps in expeditionem circumvallatus militum cuneis pergeret, ibidem obviam habuit vetustissimam viduam, simulque dolore ac paupertate confectam, cujus lacrymis atque vocibus sic compellatur : Princeps piissime Trajane, ecce ii sunt homines qui modo mihi unicum filium, senectutis meæ scilicet baculum et solatium, occiderunt, meque cum eo volentes occidere, dedignantur mihi pro eo etiam aliquam rationem reddere.

Gui ille, festinato, ut res exigebat, pertransiens : Cum rediero, inquit, dicito mihi, et faciam tibi

JEAN.

Trajano ad imminentem belli procinctum vehementissime festinanti

vidua quædam

processit flebiliter :

Filius meus innocens te regnante peremptus est.

Obsecro ut quia eum mihi reddere non vales sanguinem ejus digneris legaliter vindicare.

Cumque Trajanus,

si sanus reverteretur a prælio, hunc se vindicaturum per om-

omnem justitiam. Tunc illa : Domine, inquit, et si tu non redieris, ego quid faciam?

Ad quam vocem

substitit, et reos coram se adduci fecit, neque, cum suggereretur a cunctis accelerare negotium, gressum a loco movit, quousque (et?) viduæ fisco quod iudicis sanctionibus decretum est persolvi præcepit; denique supplicationum precibus et fletibus super facto suo pœnitentes, viscerali clementia fixus, non tantum potestate quam precatu et lenitate victos prætorialibus catenis absolvit ¹.

nia responderet, vidua dixit : Si tu in prælio mortuus fueris, quis mihi præstabit? Trajanus respondit : Ille qui post me imperabit. Vidua dixit : Et quid tibi proderit si alter mihi justitiam fecerit? Trajanus respondit : Utique nihil. Et vidua : Nonne, inquit, melius tibi est ut tu mihi justitiam facias et pro hoc mercedem tuam accipias, quam alteri hanc transmittas? Tum Trajanus ratione pariter et pietate commotus equo descendit, nec ante discessit quam iudicium viduæ per semet imminens profligaret ².

Il est clair que ces deux récits ne dérivent pas l'un de l'autre; mais lequel a le plus fidèlement suivi l'original commun? Il est difficile de le dire. Je suis porté à croire que presque tout ce qui se trouve dans un seul des deux textes est ajouté par le rédacteur respectif. Les additions semblent en effet s'expliquer des deux parts par le désir, suivi d'ailleurs d'un médiocre succès, d'embellir le récit. C'est ainsi que Paul ajoute à la douleur de la veuve, pour la rendre plus intéressante, une extrême vieillesse et une cruelle pauvreté, ce qui amène plus tard la mention des dommages-intérêts que lui paye le fisc. Le même auteur, voulant mettre en lumière la clémence de Trajan autant que sa justice, a ajouté le dénouement inutile et même ridicule de la grâce faite aux meurtriers. — Jean, de son côté, paraît avoir fait au dialogue entre la

¹ AA. SS. *Mart.* t. II, p. 135. Cette dernière phrase est visiblement altérée.

² AA. SS. *Mart.* t. II, p. 153.

veuve et Trajan l'addition malheureuse où il est question du mérite et de la récompense de l'action du prince. Outre que les pensées de ce genre sont toutes chrétiennes, et que la considération qui décide ici Trajan affaiblit beaucoup la portée de son action, il est sensible que cette addition diminue l'effet du court et énergique dialogue qui précède. Un seul trait me semble authentique, bien qu'il ne figure que dans Jean, c'est la mention du cheval sur lequel l'empereur est monté et duquel il descend pour rendre justice à la veuve. — On peut donc croire que l'anecdote, telle qu'on la racontait à Rome au vi^e siècle, était bornée aux traits suivants : « Trajan partait pour une expédition militaire, quand une veuve l'arrêta et lui demanda justice du meurtre de son fils. Je te ferai justice, dit-il, quand je reviendrai. — Et si tu ne reviens pas? — Frappé de ces paroles, il descendit de cheval et jugea lui-même l'affaire. »

La version de Jean a passé dans plusieurs écrivains postérieurs; nous la retrouvons, par exemple, avec de simples variations de style, dans les *Annales Magdeburgenses* (fin du xii^e siècle)¹, dans la *Summa prædicatorum*² de l'Anglais John Bromyard († 1419), et dans plusieurs autres ouvrages d'histoire et de piété³. La version de Paul, bien que la *Vita Gregorii* où elle se trouve ait été fort répandue, n'a pas eu le même succès. Mais une troisième version, qui paraît composée à l'aide de l'une et de l'autre, a obtenu au contraire une vogue durable et glorieuse. La voici telle qu'elle se lit dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury, écrit en 1159⁴ :

Quum [Trajanus] jam equum adscendisset ad bellum profecturus, vidua, apprehenso pede illius, miserabiliter lugens sibi justitiam fieri petiit

¹ *Mon. Germ. SS.*, t. XVI, p. 112.

² J, xij, 8. La veuve, pour décider Trajan, lui cite Ézéchiél.

³ Entre autres en abrégé dans Théodore Engelhusen (1423), cité par Massmann (*Kaiserechronik*, III, 751). — Le récit versifié de Godefroi de Viterbe (éd. Pistorius, p. 369) paraît avoir la même source, mais l'auteur, suivant son usage, y a fait quelques modifications. Il indique le lieu de la scène : *Pontis apud Tiberim properans dum transiit arcus, Obvia stat vidua*. Ces paroles offrent un remarquable rapport avec celles de Hugo d'Esteria (voy. ci-dessous, p. 290, note).

⁴ Voy. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis*, p. 143.

de his qui filium ejus, optimum et innocentissimum juvenem, injuste occiderant. Tu, inquit, Auguste, imperas, et ego tam atrocem injuriam patior? — Ego, ait ille, satisfaciam tibi quum rediero. — Quid, inquit illa, si non redieris? — Successor meus, ait Trajanus, satisfaciet tibi. — Et illa : Quid tibi proderit si alius bene fecerit? Tu mihi debitor es, secundum opera tua mercedem recepturus. Fraus utique est nolle redere quod debetur. Successor tuus injuriam patientibus pro se tenebitur. Te non liberabit justitia aliena. Bene agetur cum successore tuo si liberaverit se ipsum. His verbis motus imperator descendit de equo et causam præsentialiter examinavit et condigna satisfactione viduam consolatus est¹.

Je pense que Jean de Salisbury est l'auteur de cette version, qui se retrouve textuellement dans Hélinand († 1227), reproduit par Vincent de Beauvais²; il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Hélinand, simple compilateur, ait inséré dans sa mosaïque l'extrait qu'il avait fait du *Policraticus*, tandis qu'il serait tout à fait contraire aux habitudes de Jean de Salisbury d'avoir copié un écrivain plus ancien sans modifier son style. L'auteur du *Policraticus* paraît, comme je l'ai dit, avoir eu sous les yeux les deux versions anciennes : il a emprunté à Paul le nombre pluriel des meurtriers, les expressions *quum rediero* (dans Jean *si sanus reverteretur*) et *si non redieris* (dans Jean *si tu in prælio mortuus fueris*); il a pris à Jean l'épithète d'*innocent* donnée au fils, l'amplification du dialogue (qu'il a lui-même varié et allongé en partie, bien qu'en supprimant la réplique de Trajan : *utique nihil*), et enfin la mention du cheval. Il a ajouté de son chef, outre les réflexions insérées dans le dialogue, un détail pittoresque : la veuve arrête l'empereur à cheval en le saisissant par le pied.

L'auteur du poème français sur Girart de Roussillon, écrit entre 1330 et 1348, qui a pris pour base la légende latine composée au XI^e siècle et a consulté aussi l'ancienne chanson de geste provençale, a inséré dans son œuvre, plus ou moins à propos, un certain nombre de récits, d'*exemples*, qui ont été étudiés et ramenés à leur source par M. Reinhold Köhler³ :

¹ *Policrat.*, V, 8.

² Et par bien d'autres, notamment par l'auteur du *Dialogus creaturarum* (n° 68), par Arnold Geilhoven de Rotterdam († 1442) dans son *Gnotosolios* (Bruxelles, 1476, I, xvi, 2).

³ *Jahrbuch für romanische Litteratur*, XIV, 153.

l'un de ces exemples est celui de la justice de Trajan, traduit fidèlement sur le texte d'Hélinand, c'est-à-dire de Jean de Salisbury, que l'auteur avait lu dans Vincent de Beauvais.

C'est sans doute directement du *Policraticus* que notre récit avait passé dans une compilation latine qui ne s'est pas encore retrouvée, mais dont nous possédons une traduction italienne, intitulée *Fiori di filosofi*, et attribuée sans motifs suffisants à Brunetto Latino¹. L'auteur, qui écrivait certainement au ^{xiii}^e siècle, a traduit exactement son original, ajoutant seulement quelques mots à la seconde réplique de la veuve. Trajan lui dit : « E s' io non reggio, e ti soddisfarà il successore mio. » Elle répond : « E io come il so? E pognamo ch' elli lo faccia, a te che fia se quell' altro farà bene? » A la fin aussi, le traducteur italien (ou peut-être déjà le compilateur latin qu'il traduisait) a cru devoir ajouter : « E poscia salio a cavallo, e andò alla battaglia e sconfisse li nimici². » Le récit des *Fiori di filosofi* a servi de base à la 69^e des *Cento Novelle antiche*³, où le style seul a été changé, rendu plus populaire et plus vif. Comme dans le premier récit, on lit à la fin de celui-ci : « E poi cavalcò e sconfisse i suoi nemici, » ce qui met hors de doute la dépendance de ces deux textes l'un de l'autre⁴ : le texte des *Cento Novelle* s'éloignant sensiblement plus du latin, il est sûr, ce qui était d'ailleurs probable *a priori*, que le rapport est tel que je l'ai indiqué, et non inverse⁵.

¹ Voy. sur ce point Th. Sundby, *Brunetto Latinos Levet og Skrifter* (Copenh., 1869), p. 54, et A. d'Ancona, *Romania*, II, 403.

² La même addition se remarque dans le récit latin qui sert d'inscription à la tapisserie de Berne, dont il sera parlé plus loin; mais cette inscription comprend en outre la mention de la Perse comme lieu de l'expédition projetée, et des détails sur la mort et la sépulture de Trajan qui prouvent qu'elle a emprunté sa conclusion à une des nombreuses compilations historiques qui, au moyen âge, reproduisent ces renseignements sur Trajan.

³ Voyez le texte dans Nannucci, *Manuale della letteratura del primo secolo* (2^e edizione, 1858), p. 315. Le même recueil contient, p. 76, la version du *Novellino*. — Voy. A. d'Ancona, dans la *Romania*, III, 179.

⁴ Cette ressemblance a déjà été remarquée, et M. Bartoli (*I primi due secoli della letteratura italiana*, Milano, 1873, p. 293) a reconnu que c'était le *Novellino* qui avait imité les *Fiori* et non l'inverse : la comparaison du latin met le fait hors de doute.

⁵ M. A. d'Ancona (*Romania*, I. I.) a établi que le *Novellino* a été écrit.

Mais le récit des *Fiori di filosofi* mérite surtout l'attention parce qu'il a certainement inspiré les vers célèbres où Dante à son tour a raconté l'histoire de Trajan et de la veuve. Tout le monde les connaît, et cependant je ne puis les omettre. On y retrouve textuellement une phrase des *Fiori* que j'ai citée plus haut : « A te che fia se quell' altro farà bene? », ce qui ne laisse aucun doute sur la source où Dante a puisé¹. On sait que c'est dans le *Purgatoire*, sur un mur d'enceinte, que le poète voit, sculptée d'une main divine, cette histoire avec d'autres². L'ouvrier céleste avait employé un art plus merveilleux encore que celui d'Hephaistos : les figures sculptées parlaient, et on comprenait leurs paroles. C'est ce qui explique comment le poète put voir et entendre le dialogue entre Trajan et la femme qui l'implorait :

Quivi era storiata l'alta gloria
 Del roman prince.....

 Io dico di Traiano imperatore :
 Ed una vedovella gli era al freno³,
 Di lagrime atteggiata e di dolore⁴.
 Dintorno a lui pareva calcato e pieno
 Di cavalieri, e l'aquile nell'oro
 Sovr' essi in vista al vento si movieno.
 La miserella intra tutti costoro
 Parea dicer : Signor, fammi vendetta
 Del mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro.

sans doute par un seul auteur qui puisait à des sources diverses, dans les dernières années du xiii^e siècle.

¹ Cette remarque a déjà été faite par Nannucci : elle est décisive. Un autre trait aurait pu porter à croire que Dante avait suivi le *Novellino* : tandis que les *Fiori* portent « quando io reddirò. . . . e se tu non riedi, » le *Novellino* dit, comme Dante, « quando io tornerò. . . . se tu non torni ; » mais il n'y a là qu'une coïncidence facilement explicable, tandis que celle qui existe entre les *Fiori* et la *Commedia* ne peut guère être due au hasard.

² Toutes ces histoires sont données comme des exemples d'humilité. En effet, l'action de Trajan, surtout dans sa forme primitive, était moins remarquable comme trait de justice que de simplicité et de bonté familière : l'empereur se laissait faire la leçon par une femme du peuple.

³ Dante a substitué cette attitude, plus noble, au geste qu'avait imaginé Jean de Salisbury.

⁴ « Piangendo molto teneramente, » disent les *Fiori*. Ce trait est supprimé dans les *Cento Novelle*.

Ed egli a lei rispondere : Ora aspetta
 Tanto ch' io torni. E quella : Signor mio
 (Come persona in cui dolor s' affretta),
 Se tu non torni? Ed el : Chi fia dov' io
 La ti farà. Ed ella : L' altrui bene
 A te che fia, se il tuo metti in obbligo?
 Ond' egli : Or ti conforta, che conviene
 Ch' io solva il mio dovere anzi ch' io muova :
 Giustizia vuole, e pietà mi ritiene ¹.

Dante n'a rien ajouté au récit qu'il avait lu : il l'a au contraire abrégé et l'a d'ailleurs reproduit fidèlement et simplement; mais par la seule force du style, par le choix des mots, par la sévère allure des vers, il l'a transformé et idéalisé. Ce qu'il a fait de plus heureux a été de changer le récit en tableau : le lecteur voit, par les yeux du poète, Trajan à cheval, la *vedovella* le saisissant par le frein, et cet incomparable ondolement de chevaux, d'armes et d'or qu'il a fait, en trois vers, resplendir dans le vent qui l'agite. Un grand peintre moderne a voulu rendre à son tour ce qu'il avait ainsi vu, et dans le beau tableau qui fait l'honneur du musée de Rouen, le génie de Delacroix a osé se mesurer avec celui de Dante. Au reste, c'est ici le cas de parler de ces « malentendus féconds » dont un éminent critique a si finement indiqué l'importance dans l'histoire de la pensée humaine. Dante se représentait les aigles romaines comme des figures brodées sur des étendards d'or², ainsi que celles de l'empire romain de son temps. De là le beau vers qui nous les montre « se mouvant au vent ». C'est cet or mobile et étincelant qui a fasciné, comme un éclair, l'imagination du peintre français; mais ce qu'il a dû mettre sur son tableau est tout autre chose que ce qu'avait pensé le poète florentin : ses

¹ Ces dernières paroles ont une ressemblance qui semble difficilement pouvoir être fortuite avec celles du diacre Jean : *ratione pariter et pietate commotus*. Il est donc probable que Dante a eu sous les yeux le texte latin de Jean avec le texte italien des *Fiori*.

² C'est ainsi qu'elles sont représentées sur la tapisserie de Berne, dont je vais parler : on porte derrière Trajan de grandes bannières où sont brodées des aigles à deux têtes. Les anciens commentateurs de Dante expliquent ses paroles de même; il s'agit, dit par exemple Fr. da Buti, d'« *aquile nere nel campo ad oro, come è la insegna del romano imperio.* » Aussi la leçon *nell' oro* est-elle préférable à la correction maladroite *dell' oro*.

aigles d'or se dressent hautaines et immobiles, et les bannières qu'agite le souffle du vent ne sont là que par souvenir et ne répondent à rien de précis¹.

Delacroix n'est pas le premier qui ait représenté avec le pinceau le sujet des vers de Dante, mais ses prédécesseurs avaient puisé directement aux sources latines. On conserve à Berne, parmi les dépouilles de Charles le Téméraire, une grande tapisserie représentant deux exemples de justice sévère, visiblement approuvés par Dieu; l'un d'eux² est emprunté à notre histoire, que l'artiste, pour atteindre son but, a complétée par une seconde scène, représentant l'exécution du meurtrier. M. Pinchart³ et, plus récemment, M. Kinkel⁴ ont démontré que cette tapisserie, dont Jubinal a donné une gravure, est la reproduction des célèbres peintures dont Roger de le Pasture (que nous avons tort d'appeler avec les Flamands Van der Weyden, puisqu'il était de langue wallonne) avait décoré la salle des jugements de l'hôtel de ville de Bruxelles. Au bas de la peinture on lisait et on lit au bas de la tapisserie l'exposition en latin du sujet représenté. Cette version, dont j'ai parlé plus haut en note, se rattache à celle de Jean de Salisbury. — M. Kinkel a suivi, dans un travail fort intéressant, toute la série de ces tableaux

¹ Le tableau de Delacroix est d'ailleurs bien différent de celui que se représentait Dante : il est aussi mouvementé que l'autre était serein. La veuve a jeté le cadavre de son petit enfant (la tradition en faisait un jeune homme) devant les pieds du cheval de l'empereur, qui se cabre : Trajan regarde la mère, plus emportée qu'éplorée, avec une sorte d'effroi.

² L'autre est une histoire tirée de Césaire d'Heisterbach et dont le héros, comme l'a fort bien reconnu M. Kinkel, est un Archambaud de Bourbon. Césaire, qui écrivait vers 1225, dit l'événement arrivé deux ans avant : il ne peut donc s'appliquer ni à Archambaud VII, mort à la troisième croisade, ni à Archambaud VIII, mort vers 1242. Au reste, l'authenticité en est plus que contestable; aucun historien français n'en dit mot. Je remarque en passant que la *Moralité d'un empereur qui tua son neveu qui avoit prins une fille à force* (*Anc. Théâtre fr.*, t. III, n° 53) n'est autre chose que cette histoire rapportée à un empereur romain.

³ *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 2^e série, t. XVII (1864), n° 1. — Le mémoire de M. Pinchart, qui soutient, à l'aide des mêmes arguments, la thèse qu'a défendue depuis M. Kinkel, est resté inconnu à celui-ci. J'en dois la connaissance à l'obligeante érudition de M. Eugène Müntz.

⁴ *Mosaik zur Kunstgeschichte*, Berlin. 1876. p. 302 ss.

de justice, dont il fut de mode, dans l'Allemagne occidentale et les Pays-Bas, vers la fin du ^{xv}^e et le commencement du ^{xvi}^e siècle, de décorer les salles où l'on rendait les jugements. Il faut ajouter à sa liste la peinture qui, d'après la *Chronique de Cologne*, ornait l'hôtel de ville de Cologne et représentait, comme celle de Bruxelles, la justice de Trajan et la récompense qu'il en reçut. Cette chronique a été rédigée dans la seconde moitié du ^{xv}^e siècle; il n'y a donc aucune raison pour attribuer aux peintures de Cologne l'antériorité sur celles de Bruxelles et pour contester l'opinion de M. Kinkel, qui regarde le travail de Roger de le Pasture comme ayant été le point de départ de tout ce mouvement : Roger l'exécuta sans doute entre 1430 et 1440.

En se transmettant de proche en proche, souvent oralement, la légende ne se maintint pas toujours dans sa simplicité primitive. Dans un poème allemand qui remonte environ au milieu du ^{xiii}^e siècle, la *Chronique des Empereurs*, nous trouvons le récit augmenté d'un dénouement : l'auteur de cette version, comme jadis Paul, a trouvé que le jugement rendu par l'empereur devait être raconté en détail, mais il a suivi une idée toute différente, et plus raisonnable. On recherche et on trouve le meurtrier du jeune homme; il se défend : un procès compliqué s'engage; mais finalement justice est faite, le meurtrier est décapité¹, et l'empereur fait envoyer sa tête à la veuve, qui le comble de louanges et de bénédictions².

Mais, à une époque qu'il ne m'est pas possible de préciser, l'anecdote qui nous occupe reçut une modification bien autrement importante, qui la fit passer tout à fait dans le domaine du roman. On supposa que le meurtrier du fils de la veuve était le fils même de l'empereur, et que cela n'arrêtait pas sa justice. Il a dû exister une forme où il le faisait réellement périr, forme qui se greffait naturellement sur celle dont la

¹ La *Chronique de Reggow*, citée par Massmann, *Kaiserchr.* III, 753, n'a guère fait, ici comme ailleurs, que suivre et abréger la *Kaiserchronik*.

² La source de la *Kaiserchronik* devait beaucoup ressembler à la légende de la tapisserie de Berne. Elle se terminait, comme elle, par des renseignements empruntés aux compilations historiques authentiques. Seulement le poète allemand, suivant son usage de tout ramener au style contemporain, appelle *Normands* les ennemis que Trajan allait combattre.

Kaiserchronik représente une version sans doute amplifiée; mais elle ne nous est pas parvenue; nous en trouvons seulement la trace en Espagne, dans ces vers de la romance n° 11 sur Valdovinos¹:

Acuerdate de Trajano
En la justicia guardare,
Que no dejó sin castigo
Su único hijo carnale:
Aunque perdonó la parte,
El no quiso perdonare².

Ainsi la veuve elle-même demandait à l'empereur, dans cette version, de ne pas punir son fils de mort, et il refusait d'adoucir la peine, pour ne pas manquer à la justice.

Dans une variante de ce récit qui est certainement fort ancienne, et que nous trouvons d'abord dans diverses chroniques allemandes³, l'empereur se rend, au contraire, aux prières de la veuve: celle-ci, en effet, quand il a condamné son fils à mort, déclare que ce n'est pas pour elle une réparation, et demande qu'au lieu de le tuer on le lui donne en échange de celui dont il l'a privée. L'empereur hésite, ne trouvant pas la peine assez forte, mais ses conseillers l'engagent à céder: il donne alors son fils à la veuve, à condition qu'il remplisse envers elle tous les devoirs d'un fils et d'un serviteur⁴. Encore ici, on a cru embellir le récit, en mêlant dans la sentence de l'empereur la justice, le sens pratique (compensation pour la veuve) et la tendresse paternelle. C'est la même histoire que rapportent en général les anciens commentateurs de Dante,

¹ Sur ces romances et ce personnage, voy. *Hist. poét. de Charlemagne*, p. 210.

² Duran, *Romancero general*, t. I, p. 213.

³ La chronique rimée du Viennois Jansen Enenkel (vers 1250), la chronique en prose du Strasbourgeois Jacob Twinger de Königshofen (fin du xiv^e siècle), et la traduction allemande (xiv^e siècle) des *Annales Colonienses maximi* (vers 1240). Pour les citations, je renvoie à Massmann, *Kaiserchronik*, t. III. Hermann de Fritzlar, dans sa *Vie des Saints* (vers 1350), rapporte aussi, mais très-brièvement, les mêmes faits (voy. Massmann, *l. l.*).

⁴ Königshofen et la chronique de Cologne disent que l'empereur le lui donna pour mari; mais c'est sans doute une confusion causée par les deux sens du mot *man*.

qui semblent, en la racontant, croire que Dante aussi la connaissait sous cette forme¹. Un résumé de cette version, qui est caractérisée dès le début par la circonstance que le fils de l'empereur a tué l'autre non méchamment, mais par imprudence, en lançant trop inconsidérément son cheval, qui l'a écrasé, se trouve dans la *Legenda aurea*, compilée, comme on sait, par l'archevêque de Gênes, Jacques de Varaggio († 1298). Jacques donne d'abord la forme ancienne, dans un texte qui reproduit à peu près celui de Jean, puis il ajoute notre variante comme une aventure distincte :

Fertur quoque quod cum quidam filius Trajani per urbem equitando nimis lascive discurreret, filium cujusdam viduæ interemit; quod cum vidua Trajano lacrimabiliter exponeret, ipse filium suum qui hoc fecerat viduæ loco filii sui defuncti tradidit, et magnifice ipsam dotavit².

Le même double emploi se retrouve dans John Bromyard, que nous avons cité plus haut parmi ceux qui reproduisent le récit de Jean; seulement, au lieu de placer la variante après le récit primitif, comme la *Légende dorée*, il la donne avant :

Scribitur quod [Trajanus] tantam in suis justitiam exercuit, quod filium proprium ad serviendum cuidam viduæ tradidit, quia filius suus indiscrete equitando viduæ filium impotentem pro matris servitio fecerat³.

Cette version, qui a fourni le sujet d'un conte de Hans Sachs⁴, a sûrement aussi existé en français: il y est fait allu-

¹ Voy. le texte de Jacopo della Lana dans l'édition de son Commentaire publiée à Bologne en 1866, et dans Zambrini, *Libro di Novelle antiche* (Bologna, 1868), n° XLIX. La même histoire se lit dans le Commentaire anonyme du XIV^e siècle qu'a publié M. Fanfani (Bologna, Romagnoli, 1869, t. II, p. 175). Voyez aussi Fr. da Buti, éd. Giannini, Pisa, t. II, p. 234.

² *Leg. aur.*, ed. Grässe, Leipzig, 1846, p. 196. On est étonné, en présence de ces deux versions et des réflexions théologiques qui les accompagnent, de lire dans l'*Histoire de la ville de Rome* de M. Gregorovius (2^e éd. p. 87): «Le livre de Jacques de Voragine, chose remarquable, n'a pas admis cette légende.» — Une forme également très-abrégée de ce récit se trouve dans Gritsch, *Quadragesimale*, XXXII, S.

³ On pourrait croire que Bromyard fait allusion à un récit où le jeune homme était seulement blessé; mais ce n'est sans doute là qu'une négligence d'expression.

⁴ Hans Sachs, *Herausgegeben von Ad. von Keller* (Stuttgart, 1870).

sion dans les vers suivants de la *Moralité ou histoire romaine d'une femme qui avoit voulu trahir la cité de Rome*; l'un des juges dit à l'autre :

Valerius, chose piteuse
Si peult en pitié moderer.
N'avez vous pas ouy compter
Que Trajan jugea son enfant
A mort, puis le vout repiter (*éd. repeter*)?
C'estoit empereur triomphant.
Ha! ce fut ung cas suffisant
Et qui estoit de noble arroy.
Il en acquist renom bruyant
Et si tint justice en son ploy¹.

Cette version, qui figure à la fois, comme nous l'avons vu, dans des chroniques allemandes de la première moitié du xiii^e siècle, dans la *Légende dorée*, et dans des textes italiens du xiv^e siècle, s'est en outre introduite, sans doute par transmission orale, dans la rédaction interpolée, faite au xiv^e siècle, du livre curieux, certainement antérieur au xii^e siècle dans sa forme primitive, qui, sous le nom de *Mirabilia Romæ*, a servi, pendant tout le moyen âge, de guide aux pèlerins et aux touristes qui visitaient Rome. L'altération du récit est sensible dès les premières lignes, où l'empereur (le nom de Trajan a disparu) est représenté sur son char et non à cheval; on la remarque aussi dans l'abréviation du dialogue, qui se trouve fortuitement réduit ici, à peu près, à ce qu'il était dans le récit primitif. Voici ce texte :

Cum esset imperator paratus in curru ad eundum extra pugnaturus, quædam paupercula vidua procidit ante pedes ejus, plorans et clamans : Domine, antequam vadas mihi facias rationem. Cui cum promississet in reditu facere plenissimum jus, dixit illa : Forsitan morieris prius. Imperator hoc considerans præsiit de curru ibique posuit consistorium.

t. II, p. 378. Le récit de Hans Sachs est fort maladroit : la veuve demande dès l'abord justice à l'empereur *contre son fils*, ce qui rend absurde le dialogue qui suit. Il le lui donne *en gage*, jusqu'à ce qu'il revienne; la veuve l'accepte volontiers, et on ne raconte pas ensuite que Trajan soit revenu ni qu'il ait fait justice. Hans Sachs a écrit cette faible pièce le 13 septembre 1553. Il ne dit rien de la libération de l'âme de Trajan.

¹ *Ancien Théâtre françois*, p. p. Viollet-le-Duc, t. III, p. 178.

Mulier inquit : Habebam unicum filium, qui interfectus est a quodam juvene. Ad hanc vocem sententiavit imperator : Moriatur, inquit, homicida et non vivat. — Morietur ergo filius tuus, qui ludens cum filio occidit ipsum¹. Qui cum duceretur ad mortem, mulier ingemuit voce magna : Reddatur mihi iste moriturus in loco filii mei, et sic erit mihi recompensatio ; alioquin nunquam me fatear plenum jus accepisse. Quod et factum est, et ditata nimium ab imperatore recessit².

C'est sans doute aussi par la tradition orale, mais propagée bien entendu dans la langue des clercs, que notre histoire, toujours sous cette forme particulière, est venue à la connaissance de Jean, moine de Haute-Seille en Lorraine, qui écrivait dans les dernières années du XII^e siècle son curieux roman de *Dolopathos*. Le nom de Trajan manque dans son récit ; mais, comme la scène du *Dolopathos* est placée au temps d'Auguste, il était obligé de le supprimer, même s'il le trouvait dans sa source : il s'agit simplement de *rex quidam Romanorum*. Le dialogue est à peu près exactement pareil, sauf les termes, à celui que donne le diacre Jean³, d'où il suit que notre groupe de versions se rattache directement au texte de cet auteur et n'a point passé par la rédaction de Jean de Salisbury. Nous ne nous tromperons sans doute pas de beaucoup en en plaçant la rédaction vers le milieu du XII^e siècle. — Jean de Haute-Seille, suivant son usage⁴, a cru devoir remanier le conte qu'il voulait insérer dans son œuvre : il a puérilement ajouté pour la veuve, à la perte de son fils unique, la perte de son unique poule⁵ ; il a transporté la scène hors de Rome, pour rendre l'action de l'empereur plus étonnante, en le faisant non-seulement s'arrêter, mais revenir à la ville pour rendre

¹ Dans toutes les autres dérivations de la source commune de ces récits, le fils de l'empereur *écrase* celui de la veuve : c'est encore ici une altération.

² Voy. Urlichs, *Codex topographicus urbis Romæ*, p. 129.

³ Comme dans ce texte, la veuve demande à Trajan quelle récompense il recevra du bien accompli par son successeur, et il répond : « Aucune. » Cette réplique, comme nous l'avons vu plus haut, a été supprimée par Jean de Salisbury.

⁴ Sur l'œuvre et les procédés littéraires de Jean de Haute-Seille, voy. *Romania*, II, 481 ss.

⁵ Sur une addition du même genre, mais encore plus ridicule, faite par Jean à un autre conte, voy. *Romania*, I. I.

justice ; enfin il a donné à la mort du jeune homme un motif nouveau, qui prête au récit, à l'insu de l'auteur, un caractère tout à fait *moyen âge*. Voici ce conte, traduit sur le texte latin¹ : « Un roi des Romains marchait un jour avec son armée contre les ennemis, qui avaient envahi la plus grande partie de son royaume. Il traversa un village où habitait, avec son fils unique, dans une maisonnette, une pauvre veuve, qui de tous les biens de la terre ne possédait qu'une poule. Comme l'armée passait devant sa porte, le fils du roi, qui, suivant l'usage des jeunes nobles de son âge, portait sur son poing un épervier, le jeta sur la poule de la veuve, et l'épervier l'eut bientôt broyée sous ses ongles recourbés : le fils de la veuve, accourant au secours, frappa l'oiseau de proie de son bâton et le tua raide. Le fils du roi entra dans une violente fureur, et, pour venger son épervier, il perça de son épée le fils de la veuve. La voilà donc privée de son fils unique et dépouillée du seul bien qu'elle possédait. Que faire ? Elle courut après le roi, l'atteignit, et avec force larmes et sanglots, elle lui demanda de venger son fils injustement tué. Le roi, dont le cœur était bon et pitoyable, s'arrêta un instant, et dit doucement à la vieille d'attendre qu'il fût revenu de la guerre : Alors, dit-il, je vengerai volontiers ton fils. Mais la veuve : Et si tu es tué dans cette guerre, qui le vengera ? — Je te renvoie, dit-il, à celui qui me succédera. — Et quelle récompense en recevras-tu, dit-elle, si un autre venge celui qui a été tué sous ton règne ? — Aucune. — Fais donc toi-même ce que tu aurais laissé à un autre, pour mériter la reconnaissance des hommes et la récompense des dieux. Le roi, touché de ce discours, différa son départ et revint à la ville. Mais quand il sut que c'était son fils qui était le meurtrier : Je pense, dit-il à la mère, que ta poule est suffisamment payée par l'épervier. Quant à ton fils, pour te

¹ Il faut remarquer que cette histoire est racontée pour engager le roi à ne pas faire périr son fils accusé, mais à tenir compte à la fois, comme le fit Trajan, de la justice et de l'amour paternel. C'est dans une intention semblable qu'elle est rapportée (ainsi que celle de Zalencus) dans la *Moralité* dont j'ai donné les vers plus haut. Ainsi l'esprit qui avait inspiré cette forme particulière de l'histoire s'en était presque tout à fait éloigné, depuis qu'on avait représenté l'empereur cédant aux prières de la veuve et faisant grâce à son fils de la peine capitale.

donner satisfaction, je te laisse le choix entre deux choses : ou je mettrai mon fils à mort, ou, si tu préfères qu'il vive, je te le donnerai au lieu du mort, pour t'honorer comme mère, t'adorer comme reine, te craindre comme maîtresse et te servir jusqu'à la fin de tes jours. Tu décideras. Elle, considérant qu'il lui valait mieux prendre le second parti, reçut le jeune homme comme fils; elle quitta sa cabane pour un palais; elle changea ses pauvres habits pour des robes de pourpre. Quant au roi, après avoir fait justice, il marcha contre ses ennemis¹. »

Cette version a subi en Allemagne une nouvelle et curieuse déviation. Déjà dans les contes que nous venons de parcourir, l'esprit du récit primitif était singulièrement changé : le jugement, qui, à l'origine, était seulement indiqué, avait pris l'importance prépondérante : le merveilleux n'était plus qu'un empereur, pour rendre justice à une pauvre femme, s'arrêtât avec toute son armée déjà en marche, mais bien qu'un souverain condamnât à mort son propre fils coupable de meurtre. Dès lors, la première partie pouvait et devait tomber; la seconde était exposée à se confondre avec des récits analogues. Ce fut ce qui arriva : d'après Enenkel, le fils de Trajan avait, non pas tué le fils de la veuve, mais déshonoré sa fille; l'empereur le condamna à mort; en vain la veuve demanda sa grâce, en vain les conseillers du prince se joignirent à elle : « Rien ne doit porter atteinte, dit-il, à ma réputation de justice. Mais un homme aveuglé ne peut être mis à mort; je consens à ce que mon fils soit seulement privé de la vue. » Il ajouta ensuite : « Mon fils et moi ne faisons qu'une chair; puisque le coupable doit perdre deux yeux, il est permis de partager la peine entre nous. » Et, ayant fait crever un œil à son fils, il s'infligea le même supplice. — On a depuis longtemps² reconnu la confusion qui s'est introduite dans ce récit : Enenkel a mêlé avec l'histoire de Trajan et de la veuve celle de Zaleucus, le législateur des Locriens, qui, ayant porté contre l'adultère la peine de l'aveuglement, ne voulut pas, malgré les prières du peuple, y sous-

¹ *Dolopathos*, éd. Oesterley, p. 62. — La traduction de Herbert (*Li Romans de Dolopathos*, éd. Brunet et de Montaiglon, v. 7682-7850) n'ajoute ni ne change rien d'essentiel au récit original.

² Massmann, *Kaiserchronik*, III, 755.

traire son fils, mais consentit à la diminuer en la partageant avec lui¹. Un compilateur qui avait sous les yeux le récit d'Enenkel et le texte de la *Kaiserchronik*² a résumé le premier avant de rapporter le second³.

Parmi les traits plus ou moins semblables à celui qu'on attribue à Trajan qui se retrouvent dans différentes littératures⁴, il en est plus d'un sans doute qui a pour source l'histoire même qui nous occupe; mais l'étude de ce point nous entraînerait trop loin de notre sujet, sans nous fournir de résultats vraiment dignes d'attention⁵.

¹ Voyez, sur les différents auteurs qui ont rapporté cette histoire, la note de M. Oesterley sur le n° 50 des *Gesta Romanorum*.

² C'est l'auteur du ms. de Gotha (xiv^e s.) de la chronique de Reggow : « Trajānus was en sō reht rihtēre dat he durch dat reht eme selven en dge ūt brac, und sineme sone en » (Massmann, *Kaiserchr.* III, 755).

³ Le rapprochement des histoires de Trajan et de Zaleucus s'est fait plus d'une fois : la *Moralité* citée plus haut mentionne le second immédiatement après le premier. On représentait volontiers, dans les salles de jugement, l'action du législateur locrien comme celle de l'empereur romain; de là la singulière confusion de Van Mander, qui, décrivant les peintures de Roger de le Pasture à Bruxelles, substitue l'une à l'autre, et prétend qu'on voit « un père et son fils, auxquels on crève un œil » (Pinchart, p. 10; Kinkel, p. 346).

⁴ Massmann cite une anecdote rapportée par Nicéphore à Héraclius, une autre attribuée au comte Lédéric de Flandre, une autre dont on fait honneur à un grand vizir. Sur l'anecdote relative à Saladin, indiquée par Nannucci, *Manuale*, t. I, p. 76, voy. ci-dessous, p. 288, note 3. — L'histoire de Basanus et de son fils, racontée par Trithème dans le faux Hunibald, est certainement une simple imitation de celles de Trajan et de Zaleucus.

⁵ Massmann comprend (et M. Oesterley après lui) parmi les variantes de notre histoire celle qui fait le sujet du n° 309 du *Libro de los Enxemplos*; mais il y a là une confusion manifeste : cette histoire est celle que Godefroi de Viterbe et d'autres auteurs cités par Massmann lui-même (*Kaiserchr.*, t. III, p. 1084) attribuent à Otton III, et qui n'a que très-peu de rapport avec la nôtre. Cette histoire a aussi été peinte dans des salles de justice (voy. Kinkel, p. 339). — Une autre anecdote dont Otton III est le héros (Grimm, *Deutsche Sagen*, n° 478) commence comme la nôtre, mais a un développement tout différent.

II

TRAJAN ET SAINT GRÉGOIRE.

Revenons au récit le plus simple et le plus ancien. Il ne nous est parvenu qu'enveloppé dans une autre légende. On raconte que le pape saint Grégoire le Grand (590-604), en se rappelant l'acte de justice de Trajan, fut saisi d'une profonde douleur à la pensée qu'un homme si vertueux était damné. Il pleura et pria longtemps pour lui, et une voix d'en haut lui annonça, dans une vision, que Dieu avait exaucé sa prière pour Trajan, mais qu'il se gardât bien désormais de prier pour d'autres que pour des chrétiens. Ce sont les biographes de Grégoire qui, en nous racontant cette histoire, nous font connaître le trait de la vie de Trajan qui avait tant ému le pape.

Nous possédons, en comptant celle de Bède, trois vies de saint Grégoire¹, qui ont toutes pour source principale une « légende », composée, sans doute peu de temps après sa mort, pour l'usage des Églises anglo-saxonnes, qui lui devaient leur existence. Cette légende est perdue : elle a été d'abord utilisée par Bède (735), qui a inséré dans son *Historia ecclesiastica Anglorum* une véritable biographie de saint Grégoire ; l'ouvrage de Bède a fourni le fond de la *Vie* rédigée vers 760² par Paul, fils de Warnefrid, connu sous le nom de Paul Diacre. Enfin, vers l'an 880, un diacre romain, nommé Jean³ et surnommé Hymonide, composa une *Vie* beaucoup plus étendue, à la prière du pape Jean VIII. Ce pape avait remarqué avec étonnement que saint Grégoire n'avait pas trouvé de biographe dans l'Église romaine, tandis que les Saxons et les Lombards,

¹ La *Vie* publiée par Canisius (*Lectiones antiquæ*, éd. Basnage, t. II, p. III, p. 256) ne compte pas : ce n'est qu'un sec abrégé de celle de Jean.

² C'est une œuvre de la jeunesse de Paul (voy. Bethmann, dans l'*Archiv* de Pertz, X, 303).

³ C'est par suite d'une confusion que M. R. Reuss (*Rev. crit.*, 1872, t. II, p. 283) fait de Jean un moine du Mont-Cassin. La même erreur se trouve dans Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 2^e éd. t. II, p. 93, n. 1.

peuples, l'un si éloigné, l'autre si ennemi de Rome, possédaient des vies du pontife romain écrites pour leurs Églises. Ce fut pour combler cette lacune que Jean composa sa vie en quatre livres ; il put puiser pour l'écrire dans les archives pontificales ; mais il n'y trouva que des lettres ou des actes de Grégoire : il ne put ajouter aucun document réellement biographique à la légende saxonne et à l'opuscule de Paul.

La légende anglaise contenait l'histoire des prières pour Trajan et du fait qui les avait provoquées. Jean le dit expressément : « Legitur penes easdem Anglorum ecclesias¹. » Bède l'avait donc lue, mais, la jugeant sans doute fabuleuse et dangereuse, il l'a omise. Elle figure cependant dans les diverses éditions de l'ouvrage de Paul, qui n'avait d'autre source que Bède ; mais, comme l'a montré M. Bethmann², toute la partie où elle se trouve est une interpolation postérieure. D'où provient cette interpolation, qui remonte au moins au XI^e siècle, puisqu'elle se lit dans un grand nombre de manuscrits du XII^e ? Elle peut avoir deux sources : ou la légende saxonne (que Paul n'avait connue que par l'extrait de Bède), ou la *Vita* de Jean. M. Bethmann croit que c'est la légende saxonne qui en a fourni le fond, et plusieurs circonstances rendent cette opinion à peu près assurée. En ce qui concerne notre anecdote, l'ouvrage de Jean et l'interpolation pratiquée dans le livre de Paul nous offrent donc deux dérivations indépendantes de cette légende, aujourd'hui perdue. Je vais, comme je l'ai fait pour la partie relative à Trajan, donner en regard l'une de l'autre les deux rédactions qui la représentent :

PAUL.

Cum quadam die per forum Trajani, quod opere mirifico constat esse constructum, procederet, et insignia misericordiæ ejus conspiceret, inter cetera memorabile illud comperit quod, etc.

.....
Cujus rei gratia compunctus

JEAN.

Gregorius per forum Trajani, quod ipse quondam pulcherrimis ædificiis venustarat, procedens, judicii ejus, quo viduam consolatus fuerat, recordatus atque memoratus est, etc.

.....
Hujus ergo mansuetudinem ju-

¹ AA. SS. Mart., II, 153.

² Archiv de Pertz, I. I.

venerabilis pontifex cœpit lacrymosis gemitibus secum inter verba precantia hæc, siquidem prophetica et evangelica, evolvere oracula : Tu, Domine, dixisti : *Judicate pupillo, defendite viduam, et venite et arguite me; dimittite et dimittetur vobis*. Ne immemor sis (quæso peccator ego indignissimus), propter nomen sanctissimæ gloriæ tuæ, (et) fidelissimæ promissionis tuæ in hujus devotissimi viri facto. Perveniensque ad sepulcrum beati Petri apostoli, ibidem diutius oravit et flevit;

atque veluti gravissimo somno correptus in extasi mentis raptus est, quo per revelationem se exauditus discit, et ne ulterius jam talia de quoquam sine baptismo sacro defuncto præsumeret petere promeruit castigari¹.

dicis asserunt Gregorium recordatum

. . . ad sancti apostoli basilicam percoluisse, ibique tam diu super errore clementissimi principis deflevisse, quousque responsum sequenti nocte cepisset :

. . . se pro Trajano fuisse auditum tantum pro nullo ulterius pagano preces effunderet².

Ce sont probablement les dernières paroles du texte de Paul, mal interprétées, qui ont donné lieu à un développement postérieur de la légende. D'après un manuscrit du Vatican³, qui rapporte cette histoire sous le nom (certainement feint) du diacre Pierre, le meilleur ami de Grégoire, et d'un diacre Jean, dont le nom est sans doute emprunté au biographe plus jeune de deux siècles, Grégoire aurait raconté lui-même qu'un ange lui avait annoncé qu'en punition de son intervention indiscrete, quoique heureuse, il souffrirait dans son corps (de fièvres et de maux d'estomac) jusqu'à la fin de ses jours. Ce récit existait certainement à une époque ancienne, puisque la *Kaiserchronik*, au xii^e siècle, l'a reproduit

¹ AA. SS. l. l. 135.

² AA. SS. l. l. 153.

³ Ce ms., découvert et cité par Chacon, portait de son temps la cote *Plut.* III, n° 153. Il contenait les *Dialogues* de Grégoire, et la note censée rédigée par Pierre et Jean était écrite sur la dernière page. Baronius, qui la déclare avec raison bien postérieure au vii^e siècle, n'indique pas la date de l'écriture. Cette note ne mentionne notre légende qu'en passant; elle a réellement pour but de faire croire à certains privilèges obtenus du ciel par Grégoire pour la paroisse de Saint-André.

dans son style archaïque et naïf : l'ange qui annonce à Grégoire que Dieu est prêt à exaucer son vœu le laisse encore libre d'y renoncer; s'il y persiste, il sera frappé de « sept maladies » et il mourra bientôt. Grégoire accepte de payer la rançon de Trajan; alors l'âme de l'empereur sort de la tombe où elle était chargée de liens, aux cris de fureur des démons; elle est remise à Grégoire, qui s'en fait le gardien jusqu'au jour du jugement dernier. Bientôt après, les maladies annoncées le saisissent, et il ne tarde pas à mourir. Dans la *Légende dorée*, nous retrouvons la punition de Grégoire, mais elle n'est pas facultative, non plus que dans le récit attribué à Pierre et à Jean; l'ange donne seulement au pape le choix entre deux genres de châtiment : ou un état constant de maladie jusqu'à sa mort, ou deux jours de purgatoire; il n'hésite pas à choisir la maladie¹. Ce choix n'est pas marqué dans le récit de Godefroi de Viterbe, et la punition est autre :

Angelico pulsu semur ejus tempore multo
Claudicat, et pœnæ corpore signa tenet.

L'histoire de la rédemption de l'âme de Trajan par les prières de Grégoire ne nous est pas connue seulement par les deux biographies de Jean et de Paul : un autre témoignage, apparemment plus ancien, nous atteste et son antiquité et sa diffusion. L'auteur grec d'un traité attribué à tort à saint Jean Damascène, mais qui n'est sans doute pas beaucoup plus récent, nous rapporte que Grégoire adressa au Dieu miséricordieux des prières ardentes pour la rémission des péchés de Trajan, et qu'il entendit aussitôt une voix divine lui dire : « J'ai exaucé tes prières, et je pardonne à Trajan; mais garde-toi dorénavant de m'implorer pour des impies. » L'auteur ajoute : « Que ce soit là un fait réel et à l'abri de toute contestation, c'est ce qu'attestent l'Orient et l'Occident tout en-

¹ Ce trait se retrouve dans le *Catalogus sanctorum* de Pierre de Natalibus (III, 192) : *aut biduo in purgatorio cruciari, aut in vita sua infirmitatibus fatigari*. Il est reproduit dans les *Fiori di filosofi*, mais il n'a pas passé dans le *Novellino*; il est indiqué dans le Commentaire de Dante connu sous le nom de l'*Otimo*. L'anonyme de Florence ne parle que d'un jour de purgatoire, Buti que d'une heure.

tier¹. » Faut-il croire que l'auteur grec avait lu la légende saxonne? Il est beaucoup plus probable, d'après les termes mêmes dont il se sert, qu'il connaissait par la tradition l'intercession extraordinaire de Grégoire. S'il en est ainsi, il nous fournit pour cette histoire une seconde source, indépendante de la première².

Quoi qu'il en soit, cette histoire fut accueillie avec faveur, pendant tout le moyen âge, par les historiens et même par beaucoup de théologiens. C'est le plus souvent à propos de Grégoire le Grand qu'est raconté ce trait de la mansuétude et de la justice de Trajan, qui excita à un si haut degré son admiration et sa pitié. Sigebert de Gembloux se contente de rappeler brièvement la délivrance opérée par Grégoire; mais la plupart des auteurs que j'ai cités plus haut à propos de Trajan encadrent l'un des récits dans l'autre ou mentionnent l'un à propos de l'autre. C'est le cas pour la *Kaiserchronik*, Godefroi de Viterbe, Jean de Salisbury, les *Annales Magdeburgenses*, Hélinand, reproduit par Vincent de Beauvais, *Girart de Roussillon*, les *Fiori di filosofo*, le *Novellino*, Dante³ et ses commentateurs, Bromyard, et sans doute beaucoup d'autres ouvrages pieux et historiques qui n'ont pas encore été cités. Quelques-uns de ces textes ajoutent diverses circonstances,

¹ S. Joann. Damasc. opp., éd. Migne (t. XCV), col. 261. L'inauthenticité du traité *Sur ceux qui se sont endormis dans la foi* a été démontrée par Léon Allatius et, après lui, par l'auteur des *Dissertationes damascenicae*, reproduites dans le tome XCIV de la *Patrologie grecque* de Migne.

² C'est probablement au prétendu Jean Damascène que l'histoire a été empruntée par l'*Euchologe grec* que cite Baronius : « De même que tu as délivré Trajan de sa peine par l'ardente intercession de ton serviteur Grégoire, écoute-nous, qui t'implorons non pour un idolâtre, » etc. Un grand nombre de passages d'écrivains grecs, réunis par Preuser dans l'ouvrage qui sera cité tout à l'heure, ont aussi pour unique base le passage du traité attribué à Jean de Damas. Hugo d'Eteria (*De anima corpore exuta*, c. xv) a, bien que Latin, emprunté cette histoire à la tradition grecque. C'est ce qui ressort de la façon dont il raconte, et surtout de ses derniers mots : *Quærite, si placet, apud Græcos; græca certe omnis testatur hæc ecclesia* (Migne, *Patr. lat.* t. CCLII, p. 200). Cet écrivain a d'ailleurs vécu longtemps à Constantinople et connaissait à fond les théologiens grecs. S. Thomas aussi s'appuie sur S. Jean Damascène.

³ « Del roman prince, lo cui gran valore mosse Gregorio alla sua gran vittoria, » dit-il dans le passage cité plus haut (Cf. ci-dessous, p. 285.)

qui nous offrent le développement à la fois logique et puéril de la donnée légendaire.

La *Chronique des Empereurs* semble déjà dire que saint Grégoire fit ouvrir le tombeau de Trajan (voyez ci-dessus) : l'imagination du moyen âge devait naturellement se demander dans quel état on avait trouvé le corps¹. D'après un récit que nous connaissons, non pas sans doute dans sa forme originale, qui était certainement latine², mais par la rédaction allemande de la *Chronique de Cologne* et la rédaction italienne des *Fiori di filosofi*, source de celle du *Novellino*, quand on ouvrit la tombe, « la langue, dit la *Chronique*, était encore chair et sang, » « signe, dit le texte italien, qu'il avait parlé justement : » — « mais, ajoute la *Chronique* allemande, quand elle eut été à l'air, elle redevint poussière³. » Cette histoire forme le sujet du second tableau relatif à notre légende, exécuté par Roger de le Pasture et reproduit sur la tapisserie de Berne : d'un côté saint Grégoire est en prières, de l'autre on trouve le crâne de Trajan, où la langue est encore pleine et fraîche. L'inscription latine s'exprime ainsi :

Cum beatus papa Gregorius rem tam difficilem a Deo suis precibus impetrare meruisset, corpus Trayani jam verum in pulverem reverenter detegens, linguam ejus quasi hominis vivi integram adinvenit, quod propter justiciam quam lingua sua persolvit pie creditur contigisse⁴.

Les mêmes scènes étaient sans doute représentées à l'hôtel de ville de Cologne (voyez ci-dessus, p. 269); au-dessous, d'après la *Chronique*, était écrit ce vers que prononçait Trajan :

Justus ego baratro gentilis salvor ab atro⁵.

On devait aller plus loin : du moment que Trajan avait

¹ Bien entendu on ne savait pas que le sépulcre pratiqué sous la colonne Trajane n'avait contenu que des cendres et non un cadavre. Tant le souvenir de l'antiquité avait complètement disparu !

² Au moins n'oserais-je pas affirmer que cette forme primitive fût celle que donne l'inscription de Berne.

³ La *Chronique* est citée dans Massmann, *l. l.*; les deux textes italiens se trouvent dans le *Manuale* de Nannucci, *l. l.*

⁴ Kinkel, p. 364.

⁵ Notons que, d'après le témoignage de Salmeron et de Chacon (voy. ci-dessous), l'intercession de Grégoire était représentée sur un retable de l'église consacrée, à Rome, à ce saint.

conservé sa langue, ce devait être pour s'en servir. D'après plusieurs commentateurs de Dante, on avait par hasard¹ ouvert une tombe inconnue : on y trouva, parmi des ossements, un crâne dans lequel la langue était encore fraîche ; conjurée par le pape Grégoire, elle se mit à parler, à dire qu'elle avait appartenu à Trajan, et à raconter sa justice, en demandant au pape de prier pour lui. Telle fut, d'après cette légende, qui s'éloigne sensiblement du point de départ, l'occasion des prières du pape. « Ita fabulas, dit Baronius, fabulis addidere, ut ridiculum etiam illud demum sit superadditum de Trajani cranio cum vivida adhuc lingua reperto, qua ipse suam miseriam deplorans ad commiserationem sanctum Gregorium movit. »

L'auteur des *Annales de l'Église*, on le voit, parle avec grand mépris de ces fables du moyen âge ; il est d'ailleurs absolument hostile à la légende elle-même. Rien n'est plus naturel, et ce qui surprend, au contraire, c'est que des théologiens aient laissé passer et même répété un récit qui est directement contraires à deux dogmes fondamentaux de l'Église : l'un que les infidèles sont damnés, l'autre qu'il est défendu de prier pour les damnés. Dès les plus anciens temps, il faut le constater, des objections s'étaient produites. La légende saxonne n'en élevait aucune : elle racontait naïvement cette histoire bizarre et touchante. Mais le diacre Jean en sentait les difficultés, et la manière dont il en parle prouve que ce trait de la vie de Grégoire, profondément oublié à Rome lorsqu'il le raconta d'après la légende saxonne, y avait rencontré des doutes et des scrupules : « Tandis que personne à Rome ne doute des miracles précédents², dit-il, cet endroit de la légende saxonne

¹ C'est ce que disent Buti (éd. Giannini, t. II, p. 234) et J. della Lana (voyez ci-dessus, p. 271). D'après l'*Ottimo* (Pisa, 1826, II, 161), c'était l'empereur Maurice qui avait donné ordre d'ouvrir le tombeau. Le même conte a été inséré par Bernardino Corio dans son *Histoire de Milan* (1503), et c'est par cet ouvrage que l'a connu Chacon (voy. ci-dessous) et, à travers lui, Baronius.

² L'Église romaine, on l'a vu, ne possédait aucune biographie de Grégoire ; celle de Bède, qu'on connaissait à Rome par le *rfacimento* de Paul Diacre, avait supprimé tous les miracles racontés dans la légende saxonne ; en sorte que Jean, qui les reprenait dans cette légende, était le premier à les faire connaître à Rome.

où on raconte que l'âme de Trajan fut, par les prières de Grégoire, délivrée des tourments de l'enfer, n'est pas cru de tous; on fait surtout remarquer que le grand docteur enseigne au quatrième livre de ses *Dialogues* que la même raison empêchera les saints, au jugement dernier, de prier pour les damnés qui empêche aujourd'hui les fidèles de prier pour les infidèles défunts, et que celui qui parle ainsi n'aurait certainement jamais songé à prier pour un païen. On ne fait pas attention que la légende ne dit pas que Grégoire pria pour Trajan, mais seulement qu'il pleura. Or, sans qu'il ait prié, ses larmes ont pu être exaucées. . . Il faut encore noter que la légende ne dit pas que par les prières de Grégoire l'âme de Trajan ait été délivrée de l'enfer et mise dans le paradis, ce qui paraît absolument incroyable, puisqu'il est écrit : *A moins que l'homme ne renaisse de l'eau et de l'Esprit-Saint, il n'entrera pas dans le royaume des cieux*. On dit simplement que l'âme fut délivrée des tourments de l'enfer, ce qui peut paraître croyable. Une âme peut être dans l'enfer, et, par la grâce de Dieu, ne pas en sentir les tourments; de même dans l'enfer c'est un seul et même feu qui embrase tous les damnés, mais, par la justice de Dieu, il ne les brûle pas tous également : car autant la faute de chacun est grave, autant sa peine est douloureuse. » Des deux atténuations de Jean, la première est peu sérieuse et manque même de bonne foi : dans son texte, il est vrai, on lit simplement *flevit*, tandis que le texte attribué à Paul, plus fidèle sans doute à la légende saxonne, porte *oravit et flevit*; mais il rapporte lui-même que l'ange avertit Grégoire « de ne plus *prier* pour un païen ¹. » Quant à l'idée que l'âme de Trajan avait obtenu par l'intercession de Grégoire non pas une grâce entière, mais une commutation de peine, elle est évidemment contraire à l'esprit de la légende, et à l'interprétation qu'elle a reçue généralement au moyen âge, mais elle peut se défendre suivant la lettre et elle a été admise par quelques auteurs. Le rédacteur des *Annales Magdeburgenses*, par exemple, l'a précisée encore plus que le diacre romain : « Je ne voudrais pas, dit-il, affirmer que cette intervention ait valu à Trajan le salut complet; je pense seu-

¹ D'ailleurs, comme l'ont fait remarquer plusieurs théologiens, on prie avec le cœur et non avec les lèvres.

lement que, grâce aux larmes de Grégoire, il a obtenu une peine plus douce. »

Ce ne fut pas toutefois la seule tentative qu'on fit pour conserver le récit légendaire sans porter atteinte à la pureté de la foi. « La peine de Trajan, dit l'un¹, avait dès l'origine été conditionnelle; Grégoire n'a pas sauvé un damné, mais mis à un supplice temporaire le terme prévu. » C'est n'expliquer rien : car comment un homme non baptisé pouvait-il ne pas être damné pour l'éternité? — « La peine de Trajan, par l'intercession de Grégoire, fut seulement suspendue jusqu'au jugement dernier. » Cette hypothèse paraît avoir été celle qu'a suivie la *Chronique des Empereurs* (voy. plus haut); elle est ingénieuse, mais elle ne résout pas la question : au jugement dernier que deviendra l'âme²? — Enfin la plus heureuse, quoique la plus hardie des explications, fut donnée par un théologien inventif, Guillaume d'Auxerre († 1230) : « Nul ne peut, dit-il, être sauvé s'il n'est baptisé; mais ce fut précisément ce que saint Grégoire obtint pour Trajan : à sa prière, il revint à la vie, son âme rentra dans son corps, Grégoire le baptisa, et l'âme, quittant de nouveau son enveloppe terrestre, monta droit au ciel³. » Ainsi tout était concilié. Saint Thomas d'Aquin ne s'en tint pas là : il fallait aux prières de Grégoire joindre quelque mérite personnel de Trajan, et tant qu'il était païen, il n'avait pu mériter : il admit donc que l'âme de Trajan anima un nouveau corps, qui, une fois baptisé, vécut chrétiennement et mérita le paradis⁴. Dante, qui vit l'âme de Trajan

¹ S. Thom. Aqu. *Quaest. disput.* VI, 6 (éd. Frettlé, t. XIV, p. 463).

² Saint Thomas d'Aquin, auquel cette question de l'âme de Trajan a donné beaucoup de mal, et qui en a proposé des solutions contradictoires, semble bien dire à un endroit (*Ad libr. IV Sent.* XLV, 2, 2; éd. Frettlé, t. XI, p. 372) qu'après le jugement dernier l'âme de Trajan sera rendue aux enfers. Ce n'était presque pas la peine d'un miracle.

³ Voy. Chacon, p. 18. Toutes ces explications atténuantes sont réunies dans la *Légende dorée*. L'âme seule aurait été baptisée, d'après une des solutions de saint Thomas, adoptée par saint Vincent et saint Antonin.

⁴ Voy. l'endroit cité dans la n. 2. C'est une opinion qui, d'après Preusser, a été admise par plusieurs théologiens. Ceux qui rejettent la légende ont fait remarquer, non sans raison, que cette résurrection et cette seconde vie de Trajan auraient fait quelque bruit à Rome, et que Grégoire lui-même en aurait sans doute parlé dans ses lettres.

formant, avec d'autres, le sourcil de l'aigle qui vole devant Jupiter (*Parad.* XX, 43), a exposé à sa manière le système du docteur angélique. Ainsi l'imagination, dirigée par la logique, indifférente à la réalité, — c'est la vraie scolastique, — s'exerça sur ce sujet pendant des siècles, et déposa autour du simple noyau primitif ses cristallisations bizarres.

Sans s'embarrasser de ces subtilités, on admit généralement, au moyen âge, que l'âme de Trajan était sauvée, par les prières de saint Grégoire¹ et en considération de sa justice². Si quelque esprit réfléchi s'étonnait de la contradiction infligée par une pareille croyance à la doctrine catholique, les âmes pieuses se contentaient facilement des réflexions par lesquelles l'interpolateur de Paul termine son récit. « Le plus sûr est de voir ici un acte de la justice et de la puissance divine, qu'il faut vénérer et non pas discuter³. » Les Bollandistes se sont approprié ces paroles et ont respecté le mystère.

Il n'en avait pas été ainsi de la théologie du xvi^e siècle. Je ne sache pas que les protestants aient alors touché à la question; ils se seraient sans doute bornés à tourner en ridicule ce qu'ils auraient traité de fable papiste: car, moins encore que les catholiques, ils pouvaient admettre le salut d'un païen, surtout obtenu par des prières⁴. Mais les organes officiels de cette

¹ On avait même profité de cette croyance pour l'exploiter. Ochino, dans le 23^e de ses *Apologi*, nous montre un charlatan vendant une prière de Grégoire le Grand qui, chaque fois qu'on la récite, tire une âme de l'enfer, et s'appuyant pour prouver son dire sur l'histoire de l'âme de Trajan. Ce conte, mentionné par Preuser, se trouve à la page 31 de la version allemande d'Ochino par Wirsing (1559, in-4°); je n'ai pu voir l'original italien.

² Sainte Brigitte de Suède († 1373) eut une révélation qui lui confirma le salut de l'âme de Trajan. Une visionnaire plus ancienne, sainte Mathilde († vers 1160), avait entendu Dieu lui dire qu'il ne voulait pas révéler aux hommes le sort de cette âme, non plus que de celles de Samson, de Salomon et d'Origène. Rolewink (*Fasciculus temporum*, éd. Pistorius, p. 40) fait sur ces révélations et d'autres semblables, qu'il avait entendu raconter, des réflexions assez curieuses. Chacun cite ces témoignages comme démontrant la légende, et ils embarrassent quelque peu Baronius.

³ Les phrases qui précèdent celle-là, sur les doutes auxquels l'histoire peut donner lieu, sont, dans le texte des Bollandistes, inintelligibles et sans doute altérées.

⁴ Salmeron parle, au début de sa dissertation, des railleries des hé-

théologie à moitié rationaliste, qui marqua, vers la fin du xvi^e siècle, la renaissance de l'Église romaine, se prononcèrent énergiquement contre l'authenticité du miracle attribué à saint Grégoire. Ils y furent provoqués par une tentative en sens contraire, qui sembla sans doute dangereuse : en 1576, le savant Alphonse Chacon¹, connu, entre autres travaux d'érudition, par une monographie de la colonne Trajane que l'on consulte encore avec profit, publia à Rome un livre exprès pour démontrer que l'âme de Trajan était sauvée. Chacon avait été précédé par un autre Espagnol, Salmeron, l'un des douze premiers compagnons d'Ignace de Loyola, qui, dans le tome XIV de ses *Dissertations théologiques*², en a une spéciale (xxvii) sur ce sujet. Salmeron et Chacon s'intéressaient à l'âme de Trajan comme à celle d'un compatriote. La thèse du premier passa inaperçue, mais le petit livre de Chacon, où pour la première fois était cité le prétendu témoignage des diacres Pierre et Jean, fit du bruit³. Ce fut à cause de cet écrit que Baronius se crut obligé de détruire de fond en comble la légende que le monde chrétien avait acceptée depuis près de mille ans⁴. Bellarmin ne mit pas moins d'ardeur à soutenir la même thèse, et cet accord indique qu'à Rome on était gêné par ce récit, et on voulait s'en débarrasser. Quand on a lu les deux grands théologiens du catholicisme moderne⁵, quand

rétiqnes à ce sujet, mais il n'en cite aucun. Il est peu probable qu'il fasse allusion à l'apologue d'Ochino.

¹ Le livre de Chacon sur l'âme de Trajan, comme celui sur la colonne Trajane, ayant paru (en latin) en Italie, il est appelé sur le titre *Ciacconus*, d'où l'on a tiré le nom Ciacconi ou Ciaccone, qu'on lui donne souvent à propos de ces livres. Sa dissertation porte le titre suivant : *Historia ceu verissima a calumniis multorum vindicata, que refert Trajani animam precibus divi Gregorii a Tartareis cruciatibus ereptam*. Elle a 22 pages in-folio et est dédiée à Grégoire XIII.

² Éd. de Madrid, 1597-1602. Mais il doit y avoir une édition antérieure, Salmeron étant mort en 1585. Chacon n'a pas connu son devancier.

³ Une traduction italienne par le camaldule Fr. Pifferi parut à Sienne en 1595 (in-8°, 88 pages). Le traducteur, sur le titre et dans le corps de l'ouvrage, appelle l'auteur original Giaccone, faute qui a été souvent reproduite.

⁴ *Annales*, éd. Luc., t. XI, p. 59 ss.

⁵ La *Redargutio historiæ de anima Trajani... liberata*, auctore Bernardo

on y a joint la dissertation, d'ailleurs fort érudite, du protestant P. Preuser¹, on est bien convaincu que l'âme de Trajan n'a pas été délivrée par saint Grégoire, et qu'elle subit et subira éternellement dans l'enfer la peine de son infidélité.

III

ORIGINE DE LA LÉGENDE.

On a reconnu, il y a longtemps², que l'histoire de la veuve et de Trajan a pour source une anecdote rapportée par Dion Cassius à Hadrien : « Un jour, il rencontra dans la rue une femme qui lui adressa une requête; il lui répondit d'abord : Je n'ai pas le temps. Elle s'écria : Alors ne règne pas ! Il se retourna et lui donna audience³. » Ce trait devait frapper le peuple; on en conserva le souvenir, mais on l'attribua bientôt à Trajan. Rien n'est plus fréquent que les substitutions de ce genre, et celle-ci s'explique sans peine. Hadrien

Bruscho, theologo Veronense (Vérone, s. a.), n'a pas d'intérêt; c'est une simple compilation de ce qu'ont dit les théologiens antérieurs. Parmi ceux qui, après Baronius et Bellarmin, se sont encore occupés de notre légende, il faut surtout citer le théologien français Noël Alexandre, qui l'a également réfutée en forme.

¹ *De Trajano imperatore precibus Gregorii magni ex inferno liberato* (thèse soutenue à Leipzig le 12 février 1710).

² Je ne sais quel érudit est le premier à l'avoir fait. Chacun signale déjà ce rapprochement, mais, convaincu de l'authenticité de l'histoire relative à Trajan, il est porté à croire que c'est par confusion ou malveillance que Dion l'a transportée, en l'altérant, à Hadrien.

³ Dion, LXIX, 6. Il est curieux qu'un trait presque identiquement pareil soit raconté de Saladin. Voici comment le rapporte Reinaud (*Bibl. des Croisades*, IV, 318) : « Une autre fois, pendant qu'il délibérait avec ses généraux, une femme lui présenta un placet; il lui fit dire d'attendre. Et pourquoi, s'écria cette femme, êtes-vous notre roi, si vous ne voulez pas être notre juge? Elle a raison, répondit le sultan. Il quitta aussitôt l'assemblée, s'approcha de cette femme, et lui accorda ce qu'elle désirait. » Reinaud ne dit pas de quel auteur il tire cette anecdote, qui ne se trouve pas dans Beha-Eddin, comme on pourrait le croire par le contexte. M. Defrémery, qui a bien voulu s'assurer pour moi de ce point, pense cependant que l'histoire est authentique et puisée dans le récit d'un auteur contemporain. Sans cela on pourrait croire à un emprunt : Saladin, ainsi que Trajan, a été considéré comme un type de souverain justicier, et on sait que les chrétiens ont essayé aussi de croire au salut de son âme.

ne fut pas aimé : il ne savait pas se rendre populaire. Trajan, au contraire, laissa un souvenir incomparable de grandeur, de justice, et surtout de bonté. « Tout concourut à perpétuer le souvenir de sa bonté. A chaque nouvel avènement, on souhaitait au prince d'être *plus heureux qu'Auguste, meilleur que Trajan*... Ce type d'un prince équitable et puissant, que l'esprit construit à l'aide de quelques grands faits bien constatés, ne saurait suffire à l'imagination populaire. Elle invente, ou elle emprunte ailleurs des traits caractéristiques... Dès le III^e siècle, on saisit autour de la personne de Trajan les traces d'un semblable travail. Tous les traits un peu remarquables *de bonté* lui sont attribués. Alexandre Sévère tire d'un conspirateur une vengeance généreuse accompagnée, dans l'exécution, d'une certaine espièglerie (Lampride, *Sev. Alex.* 48) : on en fait honneur à Trajan. Lampride discute la version populaire et montre qu'elle n'est pas fondée, mais il ne se cache pas qu'il est trop tard pour ébranler cette tradition déjà invétérée. On relève un trait d'équité dans la vie d'Hadrien, on l'embellit... alors il devient digne de Trajan¹. » La substitution avait dû se faire de bonne heure, peut-être aussi anciennement que celle dont pouvait se plaindre Alexandre Sévère dès l'époque de Lampride.

Mais d'où provient la transformation qui a fait changer de caractère à cette anecdote, et qui l'a rendue invraisemblable et romanesque? Pourquoi s'est-on représenté Trajan à cheval, au milieu de ses généraux, partant pour une expédition, quand la suppliante le rencontre et l'arrête? Pourquoi a-t-on fait de cette femme une veuve? Pourquoi a-t-on raconté qu'elle demandait justice de la mort de son fils? C'est ce que pourra nous indiquer l'examen attentif de nos plus anciens textes. « Grégoire, dit la légende saxonne conservée dans l'ouvrage interpolé de Paul Diacre, passait un jour par le forum de Trajan, construit, comme on sait, avec une rare magnificence; il regardait les marques de la bonté de cet empereur, et il prit connaissance entre autres de cette mémorable action, » etc. Le texte de Jean est moins précis, mais il a cependant conservé la circonstance essentielle : ce fut en

¹ C. de la Berge, *Essai sur le règne de Trajan*, p. 292.

passant par le forum de Trajan que Grégoire se ressouvint du plus beau trait de la vie de ce prince ¹. La tradition d'un bas-relief vu par Grégoire paraît d'ailleurs s'être conservée, car les *Annales Magdeburgenses* disent expressément : « In ejus foro ubi cuncta Trajani insignia facta expressa sunt, inter cetera hoc quoque mira cœlatura depictum est. »

Ainsi, vers la fin du vi^e siècle, et déjà sans doute plus anciennement, on croyait voir représentée, sur un monument du forum de Trajan, l'action dont on lui faisait honneur, au préjudice d'Hadrien. Entre l'action et la représentation, il fallait qu'il y eût un point commun, qui avait motivé cette opinion : ce point commun ne pouvait être que la rencontre de Trajan et d'une femme. Les traits propres à la représentation passèrent ensuite à l'histoire le plus naturellement du monde. Trajan, sur le bas-relief, était à cheval, entouré de troupes : c'est donc qu'il partait pour une expédition militaire, et qu'il avait arrêté sa marche pour rendre justice à la pauvre femme. Cette femme était éplorée, elle était à genoux peut-être, elle semblait profondément émue : ce devait être une veuve, ce

¹ Les paroles du traité grec attribuées à saint Jean Damascène sont fort obscures : οὕτως ποτε ἀνὰ τὴν λίθινον πορείαν ποιούμενος, καὶ σὺν ἐξέπτηδες. Les traducteurs latins rendent τὴν λίθινον par *locum lapidibus stratum*, ce qui ne veut pas dire grand'chose. Hugo d'Eteria, qui suivait, comme on l'a vu (p. 281, n. 2), le texte grec, dit : *Hic aliquando per lapideum pontem quem Trajanus extruxerat gradiens modicum tardato eundi officio ex industria*. Il semble donc que quelques mots comme γέφυραν ἣν ὁ αὐτοκράτωρ Τραιανὸς κατεσκεύακεν soient tombés entre λίθινον et πορείαν. Godefroi de Viterbe parle aussi d'un pont (voy. ci-dessus, p. 263, n. 3), ce qui indique une source commune : il est vrai que ce pont est ici la scène de l'action de Trajan et non de l'émotion de Grégoire, mais cela revient à peu près au même. Salmeron et Chacon donnent, comme texte de Jean Damascène, *cum per forum Trajani, lapidibus stratum, iter faceret*. Ces deux auteurs ont-ils suppléé *ex ingenio* les mots *forum Trajani*? C'est peu probable, car ils sont indépendants l'un de l'autre. Il faut donc qu'ils aient eu sous les yeux la même traduction latine du traité attribué à Jean de Damas, mais dans cette traduction les mots en question étaient peut-être interpolés. Le pont dont il s'agit ici paraît d'ailleurs être le pont Saint-Ange, construit par Hadrien, et peut-être le texte grec nous a-t-il conservé une forme particulière du récit, où saint Grégoire aurait songé à Trajan en passant sur ce pont : il est probable que la tradition populaire attribuait à Trajan cet ouvrage fort admiré, dépouillant encore ici son successeur à son profit.

type éternel de la faiblesse innocente et persécutée, cet objet toujours rappelé de la protection comme de la violence; et qu'avait-on pu lui faire qui la jetât dans un tel état de désespoir, et lui fît demander justice avec tant d'ardeur, si ce n'est de lui tuer sans raison son fils unique? Ainsi la légende se constitue, par des procédés simples et pour ainsi dire nécessaires; ainsi Grégoire l'avait sans doute entendu raconter dans son enfance et se la rappelait naturellement en passant dans le forum où se dressait la colonne Trajane.

Le forum de Trajan paraît avoir existé en partie jusqu'au VIII^e siècle¹; la bibliothèque même et la basilique, à en croire des indices, à la vérité, quelque peu contestables, servaient encore du temps de Grégoire². Dans cette œuvre colossale d'Apollodore de Damas, l'art gréco-romain avait fait un suprême effort et avait atteint son apogée : la décadence commença presque aussitôt. L'imagination de ceux qui voyaient pour la première fois cet ensemble unique de monuments somptueux en était tellement frappée que plusieurs témoignages d'admiration enthousiaste sont arrivés jusqu'à nous : « Constructions gigantesques, dit Ammien Marcellin, qu'on ne peut essayer de décrire, et que les efforts des mortels ne sauraient réaliser une seconde fois³. » — « Même quand on le voit constamment, s'écrie Cassiodore, le forum de Trajan est une merveille⁴. » Plusieurs médailles⁵ nous en ont conservé le plan : nous savons qu'on y accédait par un arc triomphal. On a cru longtemps, mais à tort, que c'était cet arc qui avait été dépouillé des bas-reliefs qui ornent aujourd'hui l'arc de Constantin près du Colisée : c'est un autre monument, élevé aussi par Trajan, qui a subi ce traitement barbare⁶. Il est donc possible que la représentation qui nous occupe figurât sur l'une des faces intérieures de l'arc

¹ L'anonyme d'Einsiedeln, dont le ms. est de cette époque, le mentionne (Ulrichs, *Codex topogr.*, p. 74).

² Fortunat, *Carm.* III, 23; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. II, p. 85.

³ XVI, 10.

⁴ Var. VII. 6. — Voyez la description de ce forum, ainsi que les témoignages des anciens et l'indication des événements dont il fut le témoin, dans C. de la Berge, *Essai sur le règne de Trajan*, p. 93.

⁵ Voy. C. de la Berge, *l. l.*

⁶ Voy. C. de la Berge, p. 95.

en question; cependant, à vrai dire, il semble résulter des termes de la légende que saint Grégoire, quand il s'arrêta devant cette représentation, passait sur la place et non sous l'arc. On conserve au musée de Latran un bas-relief qui représente Trajan, accompagné de licteurs, adressant une allocution à des sénateurs¹; ce bas-relief provient du *forum Trajani* et ne se trouvait certainement pas sur l'arc de triomphe. Il formait sans doute avec d'autres le revêtement d'un des murs qui entouraient l'*area Trajani*². C'est là qu'il faut aussi chercher le bas-relief devant lequel s'arrêta saint Grégoire. Et que représentait-il? Sans doute l'empereur à cheval, et devant lui une province conquise, figurée par une femme agenouillée, implorant sa clémence. C'est un symbolisme dont l'art romain nous offre plus d'un exemple³, notamment en ce qui concerne Trajan : nous avons plusieurs médailles de lui où la Dacie est figurée comme une femme dans diverses attitudes; l'une d'elles nous la montre même à genoux⁴. Qu'on se figure sur un bas-relief une scène dans ce genre; qu'on mette Trajan à cheval; qu'on l'entoure de ses principaux officiers et de ses troupes; qu'on oppose à toute cette grandeur, à cette puissance éclatante, la figure isolée, douloureuse, prosternée de la femme suppliante, et on aura la scène qu'interprétaient comme nous l'avons vu les Romains du vi^e siècle. Plus d'un des tableaux de la colonne Trajane pourrait, en y changeant peu de chose, donner lieu à une interprétation semblable⁵.

Ce n'est pas la première fois qu'on explique à peu près comme je viens de le faire l'origine de notre légende⁶, mais

¹ Benndorf et Schœne, *Die antiken Bildwerke des lateran. Museums* (Leipzig, 1867), n° 28.

² Voy. C. de la Berge, *l. l.*

³ On a de nombreuses médailles d'Hadrien, où une province, une nation vaincue, sont à genoux devant lui.

⁴ Voy. Cohen, *Médailles impériales*, Trajan, n° 355.

⁵ On peut encore comparer plusieurs médailles de Trajan où le cheval qu'il monte et qui galope va fouler aux pieds un Dace suppliant.

⁶ « Il racconto di Trajano e della vedova, immortalato da Dante, esisteva già prima d'esser riferito a Trajano. Probabilmente però un bassorilievo d'arco trionfale rappresentante quell'imperatore trionfante a cavallo, e dinanzi a lui la provincia sottomessa, in sembianza di donna in ginocchio, fece attribuir quel racconto a Trajano. » Je suis presque

on ne s'est pas attaché autant qu'il aurait fallu à cette circonstance essentielle que Grégoire, d'après les anciens récits, en aurait vu le sujet représenté sur un monument du *forum Trajani*. M. de Rossi, grand connaisseur assurément de Rome antique et chrétienne, est tombé à ce propos dans une erreur qui me paraît évidente : parlant du bas-relief que Dante vit dans le Purgatoire et où était représenté Trajan écoutant la veuve, il ajoute : « Ce relief n'était pas imaginaire, mais réel ; il ne se trouvait pas dans l'autre monde, il était sculpté sur un arc triomphal élevé presque en face du Panthéon d'Agrippa. C'est ce que nous indique l'auteur inconnu du petit livre intitulé *Mirabilia urbis Romæ*, et il en décrit l'aspect de telle manière que ce sont pour ainsi dire ses paroles versifiées que nous lisons dans la *Divine Comédie*. La sculpture qui faisait l'ornement de cet arc représentait certainement une nation vaincue suppliante, demandant merci à l'auguste vainqueur. L'imagination ignorante des hommes du moyen âge y crut voir la fameuse légende de Trajan, tout à fait digne d'être enregistrée, avec tant d'autres contes, dans le livre barbare des *Mirabilia* ¹. » Il y a dans ces paroles plusieurs erreurs ou inexactitudes : la forme de la légende qu'offrent les *Mirabilia* n'est pas celle qu'a connue Dante (voy. ci-dessus), et une différence essentielle, qui aurait dû frapper le savant antiquaire, c'est que les *Mirabilia* représentent l'empereur sur un char ; Dante, au contraire, d'accord avec toute la tradition, à cheval. En second lieu, M. de Rossi aurait dû faire attention que cette histoire n'apparaît pas dans les *Mirabilia* avant les manuscrits du ^{xiv}^e siècle, où elle a été interpolée ; j'ai d'ailleurs montré plus haut qu'elle appartient à un développement de la légende relativement récent. Ce texte dit, en effet, après avoir parlé des arcs de triomphe : « Sunt præterea alii arcus qui non sunt triumphales sed memoriales, ut est arcus Pietatis ante Sanctam Mariam Rotundam, ubi cum esset imperator paratus in curru, » etc. Mais quelle valeur peut avoir ce témoignage si

tout à fait d'accord avec ces paroles de M. Comparetti (*Virgilio nel medio evo*, II, 68) ; je ferai seulement remarquer que, d'après moi, le récit n'existait pas tel quel avant d'être attribué à Trajan ; en outre, je ne pense pas que la scène ait été représentée sur un arc de triomphe.

¹ *Bullettino di corrispondenza archeologica*, 1871, p. 6.

récent, et, si je ne me trompe, absolument unique¹, en faveur d'un monument que l'interpolateur paraît avoir introduit là fort gauchement, et uniquement pour servir de prétexte à l'histoire qu'il voulait raconter? Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne dit nullement que l'entretien de l'empereur (il ne sait même pas son nom!) et de la veuve ait été représenté sur cet arc prétendu; il dit que l'arc fut élevé en souvenir de cette action. Il n'y a donc pas lieu, à mon avis, de s'arrêter à la conjecture de M. de Rossi, et de faire des fouilles devant la Rotonde avec l'espoir de retrouver des vestiges de l'arc de la Piété et peut-être même le bas-relief décrit par Dante².

Une autre hypothèse, présentée par un écrivain fort distingué, mais parfois peu exact, est encore moins acceptable, bien qu'elle ait le mérite de nous ramener au forum de Trajan. « Le regard de Grégoire, dit M. Gregorovius en prétendant résumer la légende du viii^e siècle³, s'arrêta sur un groupe de bronze qui représentait Trajan à cheval, et devant lui une femme à genoux⁴. » Il n'est dit un mot, ni dans Paul ni dans Jean, d'un groupe de bronze, et le spirituel historien de la ville de Rome substitue un peu trop librement son imagination aux textes⁵. Ayant ainsi préparé le terrain, il recon-

¹ M. de Rossi dit en note qu'il parlera plus en détail de cet arc à une autre occasion; c'est une promesse que jusqu'à présent il n'a pas tenue.

² Notons qu'en parlant de « l'imagination des hommes du moyen âge », l'auteur semble donner à la légende une date trop moderne : elle remonte au moins au vi^e siècle.

³ « Au temps de Paul Diacre, qui raconte la légende, ainsi au viii^e siècle, » dit ailleurs l'auteur. Il n'a pas distingué les éléments qui entrent dans la *Vita Gregorii* de Paul; il aurait vu que la légende saxonne, qui sert de base à cette partie de la *Vita*, est du vii^e siècle, et qu'elle suppose l'existence du récit sur Trajan dès le vi^e siècle.

⁴ *Geschichte der Stadt Rom*, t. II, p. 86.

⁵ Peut-être a-t-il été influencé par la discussion de Baronius avec Chacon, qui raconte en effet, comme s'il le trouvait dans ses sources, que l'action de Trajan fut, par ordre du sénat, représentée sur son forum par une statue de marbre ou de bronze. Le commentateur anonyme de Dante publié par M. Fanfani (voy. ci-dessus, p. 271, n. 1) dit, sans plus de fondement, que saint Grégoire vit l'histoire peinte dans un temple. Buti (voy. ci-dessus, p. 283, n. 1) rapporte que « per questa iustizia fu fatta la statua di Traiano ne la piassa, come fece iustizia a la vedova; » et c'est là, sans doute, la source plus ou moins directe de l'assertion de Chacon.

nait naturellement ce «groupe de bronze» dans la statue équestre de Trajan qui ornait le milieu du forum. Il y a à cela une première difficulté, c'est que cette statue n'était accompagnée d'aucune figure de femme à genoux. Nous en avons la représentation sur une médaille : l'empereur, comme dans la statue pédestre qui figurait au sommet de la colonne, tenait une lance de la main droite et portait dans la main gauche étendue une petite victoire ¹. Puis il est fort peu probable que la statue de Trajan ait encore orné son forum à l'époque de saint Grégoire : nous savons que, plus tard, elle se trouvait à Constantinople ², et il est vraisemblable que, comme d'autres monuments romains, elle fut enlevée et transportée à Byzance du temps de Justinien.

Il faut donc s'en tenir à l'idée d'un bas-relief, qu'un heureux hasard fera peut-être retrouver, où se voyait une scène symbolique telle que je l'ai supposée. Cette scène, en devenant aux yeux du peuple la représentation de l'histoire de Trajan et de la solliciteuse, transforma à son tour cette histoire à son image. Que penser maintenant de l'anecdote relative à saint Grégoire ? Je suis fort disposé à la croire authentique. Grégoire n'était pas un savant, tant s'en faut ; il interprétait comme tout le monde alors le bas-relief devant lequel il passait souvent en allant du Latran à Saint-Pierre, et rien ne s'oppose à ce que son âme, naïve et tendre malgré son ardeur et son activité prodigieuse, ait été émue à cette terrible pensée, que tant de chrétiens ont peine à regarder en face : la damnation irrémissible des infidèles, même vertueux. Qu'il ait, sous l'empire de cette émotion, prié pour Trajan ³, qu'il ait cru, dans une vision, entendre une voix qui lui disait qu'il

¹ C. de la Berge, *l. l.*

² C. de la Berge, *l. l.*

³ «Trajan, dit M. Pingaud (*La politique de saint Grégoire le Grand*, Paris, 1872, p. 210), était digne d'être admiré par Grégoire, et il ne faut pas s'étonner si, dans la tradition populaire, le saint pontife a demandé à Dieu pour un aussi bon prince l'entrée du ciel des chrétiens.» Baronius et Bellarmin n'en jugeaient pas ainsi ; mais c'est se tromper que de croire que Grégoire ait admiré ou même connu les qualités du Trajan historique. Il est encore moins juste d'attribuer les larmes du pape à «un élan de fierté patriotique.» De semblables idées étaient bien étrangères à l'esprit des hommes d'alors et surtout de Grégoire.

était exaucé, c'est ce qui ne me semble pas plus impossible qu'aux auteurs des *Acta Sanctorum*. On objecte qu'il a enseigné lui-même qu'il ne faut pas prier pour les infidèles; on pourrait objecter aussi que cette tendresse pour l'âme d'un païen est étrange dans le cœur de l'homme qui gourmandait si sévèrement un évêque pour avoir lu et enseigné Virgile, et qui a constamment manifesté une telle aversion pour ce qui, de près ou de loin, pouvait rappeler l'époque de l'idolâtrie. Mais l'homme est plein de contradictions, et Grégoire surtout en offre plus d'une à qui étudie sa vie et son œuvre : « Esprit mystique et contemplatif, a dit un excellent critique, il s'abandonnait aux impulsions du moment, et ces impulsions étant souvent contradictoires, il en résultait un certain décousu dans sa conduite¹. » Le même homme qu'indignait Virgile a donc pu pleurer sur Trajan. Son attendrissement dans cette circonstance rappelle celui qu'il éprouva en voyant pour la première fois des enfants angles, qu'on vendait à Rome comme esclaves : « Ce sont des anges, dit-il, et non des Angles ! Hélas ! quelle douleur de songer que le prince des ténèbres possède ces visages lumineux ! » Et il s'occupa de convertir la Bretagne. L'impression de justice et de puissance qui se dégagait, pour son esprit, de la contemplation du bas-relief impérial le frappa d'autant plus, qu'il se sentait vivre dans un temps bien différent de celui dont les monuments magnifiques du *forum Trajani* attestaient la splendeur et la majesté. Grégoire, qui passait sa vie à défendre des violences le troupeau qui lui était confié, Grégoire, sans cesse abandonné par la protection impuissante des Césars byzantins, se prit à rêver à ce que pourrait être le monde si un Trajan unissait la soumission à l'Église à tant de gloire et de vertu. Il pleura devant Dieu et sur son temps, qui n'avait pas de Trajan, et sur Trajan, qui n'avait pas connu la vérité; il se persuada qu'il l'aurait aimée comme la justice s'il l'avait connue; il osa demander à Dieu de faire pour lui, en considération de cet acte magnanime, où il avait laissé un si bel exemple aux rois, une exception à ses décrets. Que se passa-t-il alors ? Sans doute il crut entendre une voix lui dire qu'à sa prière l'âme de Trajan était délivrée, et il ne

¹ M. Reuss, dans la *Revue critique*, 1872, t. II, p. 285.

s'étonna pas de cette réponse divine à sa méditation et à ses pleurs. Certains traits de sa biographie nous montrent qu'autour de lui on le croyait en relations habituelles et familières avec le ciel, et il paraît n'avoir pas trop découragé cette croyance. Il est donc fort possible qu'il ait raconté à quelque témoin de ses larmes, par exemple au diacre Pierre, son confident ordinaire¹, la vision qui l'avait consolé, et que celui-ci l'ait redite à son tour, comme il raconta l'histoire de la colombe céleste qu'il avait vue dicter à Grégoire ses écrits. Mais il est possible aussi que le pape ait eu plus tard des remords de cette infraction aux lois de l'Église, qu'il en ait demandé pardon à Dieu et qu'il ait vu dans la continuité de la maladie dont il souffrait une expiation de sa témérité.

L'intérêt de l'étude qu'on vient de lire est surtout de mettre en lumière le développement d'une légende, non pas précisément dans le peuple, mais dans ce public à moitié instruit qui est seul propre à conserver et à amplifier les fables historiques. Née d'un fait réel, qui honore Hadrien, transportée à Trajan par une usurpation comme les riches, même involontairement, en commettent sur les pauvres, transformée une première fois sous l'influence d'une de ces interprétations populaires auxquelles les œuvres d'art ont si souvent donné lieu, l'histoire de la justice de Trajan, une fois que l'intérêt qu'elle avait inspiré à saint Grégoire l'eut conservée pour le moyen âge littéraire, se modifia de différentes façons, mais toujours dans une direction logique et explicable. On la rendit plus chrétienne en amplifiant le dialogue; on la rendit plus dramatique en plaçant Trajan entre son devoir de juge et son amour de père; on la confondit avec l'histoire de Zaleucus, où ces deux mobiles étaient également en lutte. L'imagination de Dante, retrouvant à son insu l'une des étapes les plus importantes qu'elle avait parcourues, s'en empara pour un tableau saisissant que Delacroix a cru reproduire en le transformant.

¹ Il lui en raconte bien d'autres dans ses *Dialogues*. Il est vrai que les miracles qui en remplissent toutes les pages ne se font pas par lui, mais par les saints dont il rapporte les vertus; mais comment l'homme qui croyait tout cela aurait-il douté que Dieu pût communiquer avec lui?

D'autre part, l'intercession de saint Grégoire, contraire au dogme rigoureux, a charmé les uns, étonné, scandalisé les autres; les théologiens l'ont adoucie, expliquée ou niée; les légendaires l'ont insensiblement travestie, jusqu'à donner à leur récit l'apparence d'un conte d'enfant. Grâce aux larmes de Grégoire, l'âme de Trajan n'a sans doute pas été tirée de l'enfer, mais sa mémoire a bien réellement été tirée des gouffres d'oubli où l'antiquité tout entière avait sombré pour le moyen âge, elle a reçu, pendant des siècles, l'admiration à laquelle elle avait droit sans qu'on le sût, et deux fois, par la lyre et le pinceau, l'hommage glorieux du génie¹.

¹ La légende de Trajan a été étudiée plus d'une fois, notamment par Massmann et par MM. A. d'Ancona, Oesterley et R. Köhler; j'ai trouvé dans leurs travaux les indications les plus utiles. — Je ne prétends pas avoir réuni ici tous les passages relatifs à notre légende dans les auteurs du moyen âge : il y en a certainement que je n'ai pas connus; il y en a (par exemple, saint Antonin, Jacques-Philippe de Bergame, etc. parmi les théologiens; Scot, Durand de Saint-Pourçain, etc. parmi les historiens) qui, vu leur date ou leur caractère, ne méritaient guère d'être cités; enfin, il y en a dont j'ai connu l'existence et que je n'ai pu vérifier (par exemple, le *Rosarium* de Bernardinus de Bustis et le *Selentroist*, cités par M. Oesterley, ou le passage d'Hugues de Saint-Victor donné par Preuser avec une fausse indication). — Je dois remercier, en terminant, MM. les employés de la Bibliothèque nationale, dont l'inépuisable obligeance m'a facilité des recherches et des vérifications souvent malaisées.

INSCRIPTION
INÉDITE
DE BEYROUTH,
PAR LÉON RENIER.

Mon savant confrère M. de Saulcy avait bien voulu me communiquer la copie d'une inscription latine découverte par un habitant de Beyrouth, *Selim Nasser*, le 30 juillet 1875, à Deyr-el-Kal'a, couvent maronite construit sur les ruines d'un temple de Baal-Marcod, près du village de Beit-Méri, à deux heures et demie de marche de Beyrouth, sur les premières pentes du Liban. Cette copie avait été prise par *Selim Nasser* lui-même, de qui M. de Saulcy l'avait reçue, et le texte qu'elle reproduisait présentait de telles particularités que je crus devoir, avant d'en entreprendre l'interprétation, prier mon confrère de tâcher de m'en procurer un estampage. Il voulut bien accueillir ma demande avec son obligeance ordinaire; il écrivit à *Selim Nasser*, et celui-ci s'empressa de lui envoyer l'estampage dont il s'agit.

Cet estampage, exécuté avec beaucoup de soin et parfaitement réussi, me permit de lire presque tout ce qui restait de l'inscription et d'en essayer une restitution, que je crus pouvoir communiquer à l'Académie des Inscriptions, dans sa séance du 25 août 1876. Cette communication, je dois le dire, souleva parmi mes confrères un certain nombre d'objections; et, quoique l'un d'eux, M. Louis Quicherat, se soit empressé de désavouer celles qu'il avait formulées, je crus devoir en rester là sur cette inscription, jusqu'à ce que M. de Saulcy eût accompli une obligeante promesse qu'il me fit alors, celle de me procurer le monument lui-même. Cette promesse, il l'a tenue: ce monument est arrivé à Paris; il se trouve aujourd'hui dans

mon cabinet, et c'est sur lui qu'a été prise la photogravure qui accompagne cette notice.

On voit par cette photogravure que l'inscription a souffert dans sa partie supérieure, dans sa partie inférieure, et que le marbre sur lequel elle est gravée a été écorné à son coin supérieur du côté gauche. Mais ce qui en reste, quoique formé de caractères d'une époque assez basse, se lit très-distinctement ainsi qu'il suit :

FORTVN[RE]N·COL
 RTVNATVS·DEC·GENIVM CVM
 MNIS ET AETOMATE ET INCRVSTA
 NE & MARM DE SVO FEC PRO SALVTE
 SVA SVORVMQ·OMNIVM·ET·COMMV
 NIS·TRICENSIMAE·V·L·A·S &
 MIVS MAGNILIVS[RE]

Ce qui doit se lire et se restituer ainsi :

Deae Fortun(ae) [*sacr(um)* *Ge*n(ium) Col(oniae).
*T. Fl(avius) Fo*rtunatus, dec(urio), Genium, cum
*colu*mnis et aetomate et incrusta-
*tio*ne marm(orea), de suo fec(it), pro salute
 sua suorumq(ue) omnium et commu-
 nis tricensimae, v(otum) l(ibenter) a(nimo) s(olvens).
 *Mu*mmius Magnilius [*f(aciendum)* *c(uravit)*].

C'est-à-dire :

Génie de la Colonie consacré à la Déesse Fortune.

Titus Flavius Fortunatus, décurion, a fait faire à ses frais ce Génie avec les colonnes, le fronton et le revêtement en marbre, pour son salut et pour celui de tous les siens et de leur trentaine commune¹, accomplissant ainsi son vœu volontairement et même avec empressement.

. . . . Mummius Magnilius a surveillé l'exécution du monument.

L'inscription suivante, trouvée aussi à Deyr-el-Kal'a, me paraît justifier complètement la restitution que je propose

¹ C'est-à-dire «du collège des trente dont lui et les siens faisaient partie.»

INSCRIPTION DE BEYROUTH



Blaq. Dagardin.

Eudea. imp

pour la première ligne de la nôtre, avec laquelle elle présente, d'ailleurs, une certaine analogie¹ :

.....V·AE.....
 GENIVM·COL·
 ANTISTIA·VICTO
 RINA·FABARIA
 5. PRO·SALVTE·SA
 C·C·ANTISTI·ELAINI
 ET·VICTORINI·ET·SALVI
 ET·HOTARIONIS·ET·CARAE
 FIL·V·S

On voit qu'elle rappelle également la consécration du Génie de la Colonie à la Fortune², pour le salut de la personne qui a fait élever le monument et pour celui de ses parents.

Beyrouth était une colonie romaine de date assez ancienne; fondée par Jules César, elle avait été agrandie par Auguste, sous le règne duquel, en l'an 14 avant notre ère, Agrippa y avait établi des vétérans des légions V^e Macédonique et VIII^e Augusta³; elle s'appelait *Colonia Iulia Augusta Felix Berytus*⁴. L'auteur de notre inscription, qui y était *décurion*, était donc citoyen romain, et devait, par conséquent, porter, outre son surnom *Fortunatus*, un gentilicium et un prénom. Mais il n'y a, au commencement de la seconde ligne, avant le surnom *Fortunatus*, que l'espace de deux ou trois lettres; c'est pourquoi j'ai proposé de restituer ainsi le commencement de cette ligne :

T·Fl·FoRTVNATVS,

le gentilicium *Flavius* étant celui qui s'abrège le plus fréquemment. On pourrait aussi restituer

Ti·Cl·FoRTVNATVS,

c'est-à-dire *Tiberius Claudius Fortunatus*; mais cela nous don-

¹ *Corp. inscr. lat.* t. III, n. 153.

² Il me semble, en effet, que la première ligne doit être ainsi restituée : *FortVnAE sacrum*.

³ Strabon, l. XVI, c. II, § 19; voy. Borghesi, *Œuvres*, t. IV, p. 212.

⁴ Ce sont les noms qu'elle porte dans quelques inscriptions : *Corp. inscr. lat.* t. III, 165 et 166, et sur un grand nombre de médailles : Eckhel, *D. N. V.* t. III, p. 356.

nerait une lettre de plus, et ce point n'a, d'ailleurs, que peu d'importance. Le reste de l'inscription, dont la lecture est certaine, présente, au contraire, quelques particularités d'un véritable intérêt, au point de vue surtout de la philologie.

Ainsi, c'est la première fois que le mot AETOMATE se présente dans un document latin. *Aetoma* est la transcription du grec *ἀέτωμα*, *ἀετώματος*, et il devrait être neutre, comme en grec, et faire au génitif *aetomatis*, et à l'ablatif *aetomate*, comme dans notre inscription. Cependant, dans les deux seuls exemples qu'on en connaissait jusqu'ici, il est féminin, et écrit au génitif *aetomae*¹, à l'ablatif *aetoma*². Ce n'est pas, du reste, le seul fait de ce genre que l'on puisse signaler, et Priscien nous apprend³ que ce changement du genre et de la déclinaison des noms grecs terminés en *α*, *ατος*, était un usage ancien chez les auteurs latins. On conçoit, du reste, que, dans une ville comme *Berytus*, où le grec était parlé au moins autant que le latin, on ait cru devoir revenir, pour le mot dont il s'agit, à l'orthographe régulière.

On ne connaissait jusqu'ici que deux exemples du mot INCRVSTATIO, tous deux dans le *Digeste*⁴. Notre inscription est le premier texte épigraphique ou historique dans lequel il se soit rencontré.

Quant au mot TRICENSIMA, c'est évidemment la traduction du mot *τριαξάς*, par lequel on désignait, dans les villes grecques, une subdivision de la tribu, composée ordinairement de trente familles de citoyens⁵. On sait que les citoyens des colonies romaines étaient divisés en *curies*, correspondant aux *tribus* des cités grecques. Les *tricensimae* de *Berytus* étaient donc des subdivisions de ses *curies*, et il n'y a pas lieu de s'étonner que cette ville ait conservé cette partie de son an-

¹ AD · EXTRVCTION · AETOMAE · DED · IS · N · VI, inscr. d'Apulum (*Corp. inscr. lat.* t. III, 1212; Orelli, 3296).

² SCHOLAM · SVAM · CVM · AETOMA · PECVNIA · SVA · FECIT, autre inscr. d'Apulum (*Corp. inscr. lat.* t. III, 1174; Henzen, 6919).

³ *Inst. gramm.* p. 199 et suiv. ed. Keil.

⁴ Lib. VIII, tit. II, § 13, et lib. L, tit. XVI, § 79.

⁵ Voy. Boeckh, *Corp. inscr. gr.* note sur le n° 101, vol. I, p. 139 et 140, et les *addenda* du même volume, p. 900.

cienne constitution lorsqu'elle avait été faite colonie romaine; on pourrait citer beaucoup d'exemples analogues, surtout dans les colonies de date aussi ancienne.

Enfin, COMMVNIS ne me paraît pas pouvoir se traduire autrement que je ne l'ai fait. On a, d'ailleurs, dans une inscription de Bénévent, vue et publiée par M. Mommsen, un autre exemple de ce mot employé dans le même sens¹.

¹ « M. Nasellius M. f. Pal. Sabinus, et Nasellius Vitalis pater PAGANIS COMMVNIBus pagi Lucul(liani) porticum pecunia sua fecerunt, » etc. (Momms. *I. N.* 1504; Orelli, 4132 et 4433).

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Les Ligures et l'arrivée des populations celtiques au midi de la Gaule et en Espagne, par M. Alfred MAURY.....	1
L'histoire romaine dans le dernier tiers des Annales d'Ennius, par M. Louis HAVET.....	21
Les peintures des tombeaux égyptiens et la mosaïque de Palestrine, par M. Gaston MASPERO.....	45
Les <i>Tabellarii</i> , courriers porteurs de dépêches chez les Romains, par M. Ernest DESJARDINS (<i>avec une planche</i>).....	51
La légende d'Alexandre chez les Parses, par M. James DARNESTETER.	83
De l'analogie, par M. Michel BRÉAL.....	101
Le nom de la province romaine, par M. Abel BERGAIGNE.....	115
Notice sur les inscriptions latines de l'Irlande, par M. Henri GAIDOUZ (<i>avec sept planches</i>).....	121
<i>Lex et Capitula</i> , contribution à l'histoire de la législation carolingienne, par M. Marcel THÉVENIN.....	137
Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzébâ et ses suites, par M. Joseph DERENBOURG.....	157
Note sur les fortifications de Carthage à l'époque de la troisième guerre punique, par M. Charles GRAUX (<i>avec une planche</i>).....	175
Notice sur un traité du moyen âge intitulé <i>De coloribus et artibus Romanorum</i> , par M. Arthur Giry.....	209
Sur un texte de la compilation dite de <i>Frédégaire</i> relatif à l'établissement des Burgundions dans l'empire romain, par M. Gabriel MONOD.....	229
Du rôle des légats de la cour romaine en Orient et en Occident du IV ^e au IX ^e siècle, par M. Jules ROY.....	241
La légende de Trajan, par M. Gaston PARIS.....	261
Inscription inédite de Beyrouth, par M. Léon RENIER (<i>avec une planche</i>).....	299

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

TRENTE-SIXIÈME FASCICULE

LA RELIGION VÉDIQUE D'APRÈS LES HYMNES DU RIG-VEDA
PAR ABEL BERGAIGNE

Tome premier



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1878

LA
RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *RIG-VEDA*

SAINT-OUEN (SEINF). — IMPRIMERIE JULES BOYER.
(Société générale d'Imprimerie et de Librairie).

LA
RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *RIG-VEDA*

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

RÉPÉTITEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME PREMIER



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DE RICHELIEU, 67

1878

A MON MAITRE
MONSIEUR HAUVETTE-BESNAULT

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE
ET DE RESPECTUEUX ATTACHEMENT

INTRODUCTION

I

Ce livre est surtout une étude philologique. L'objet principal que je m'y propose est l'interprétation des hymnes du *Rig-Veda*. Après les travaux de rapprochement des différents emplois de chaque mot, d'où sont sortis, et la partie védique du dictionnaire sanskrit de Pétersbourg, due à M. Roth, et l'*index verborum* complet que M. Grassmann a publié sous le titre de *Wörterbuch des Rig-Veda*, j'ai pensé qu'un travail de rapprochement des différentes formes de chaque dée pourrait contribuer à son tour à la solution d'une partie des difficultés, les unes reconnues, les autres esquivées plutôt que résolues, que présente encore l'exégèse du plus ancien monument de la littérature indienne. J'ai donc entrepris de donner au public une sorte d'*index rerum*, ou mieux d'*index* « des idées » du *Rig-Veda*.

L'ordre d'un tel *index* ne pouvait guère être, comme celui d'un *index verborum*, un ordre alphabétique. J'aurais d'ailleurs mal rempli l'objet que j'assignais à ce travail en me contentant de rapprocher toutes les formes d'une même idée. Il fallait, pour achever de préciser chacune des différentes idées et la mettre dans tout son jour, la rapprocher des idées analogues, l'opposer à l'occasion à des idées contraires, en un mot pousser jusqu'au bout la *synthèse* des traits épars à travers les hymnes védiques. C'est ainsi que l'*index* projeté est devenu un exposé méthodique de *la Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*.

Mais mon livre, en prenant ce titre, n'a pas changé d'objet. J'insiste sur la pensée d'un *index*, et d'un *index* conçu avant tout comme un nouvel instrument d'exégèse pour l'intelligence du texte même des hymnes. Elle explique et, je l'espère, justifie la forme, l'esprit, les limites de ce travail.

La « forme » est à peu près celle d'une mosaïque faite de menus fragments du texte des hymnes rapprochés et ajustés de manière à composer un tableau d'ensemble. Les citations et les renvois ¹ sont multipliés, quelquefois peut-être au détriment de la netteté, et en tout cas de la marche rapide de l'exposition, mais le plus souvent, je l'espère, au profit de l'intelligence des textes mêmes, dont le sens, fût-il clair par lui-même, peut presque toujours être précisé encore par la comparaison.

En revanche, j'ai généralement évité la polémique, du moins, et c'était mon droit, ce semble, dans un travail de synthèse embrassant le *Rig-Veda* tout entier, contre les auteurs de simples traductions ou de monographies. Or, les seuls travaux de synthèse à la fois complets et de première main sur ce monument, à part le volume V des *Sanscrit Texts* de M. Muir, précieux recueil de faits rassemblés en dehors de tout esprit de système, et par suite offrant peu de prise à la polémique, sont les travaux des lexicographes. Je ne prendrai donc guère à partie que MM. Roth et Grassmann, et cela à propos de la détermination du sens même des mots.

L'« esprit » de ce livre est la systématisation, la poursuite de toutes les analogies, la recherche de toutes les formes probables ou seulement possibles de chaque idée. Tranchons le mot, et prévenons une critique générale qu'on pourra lui adresser : dans cette recherche, dans cette poursuite des analogies, je paraîtrai souvent craindre moins de dépasser le but que de ne pas l'atteindre. C'est que je ne prétends, ni donner le tableau définitif d'une religion dont le principal monument offre encore tant de difficultés d'interprétation, ni faire œuvre de critique impeccable en ne citant que les passages parfaitement clairs, puisque mon principal objet est au contraire de présenter des solutions, ou tout au moins des suggestions pour l'explication des passages obscurs.

D'un autre côté, dans le rapprochement des textes, j'ai le plus souvent négligé les distinctions chronologiques. A cette

1. Les hymnes *Vāṇakhilya* sont comptés à part, comme dans la première édition de M. Aufrecht sur laquelle j'avais fait le dépouillement des textes. J'ai dû renoncer, faute de caractères spéciaux, à accentuer les mots sanskrits : mais j'ai distingué ces mots comme oxytons, paroxytons, etc., toutes les fois qu'il y avait utilité à le faire. La transcription est des plus simples. Toutes les lettres qui devraient être pourvues de signes diacritiques sont distinguées par l'alternance des caractères romains et des caractères italiques.

nouvelle critique qu'on pourra m'adresser je ferai d'avance une réponse analogue. Je n'entends, ni retracer le développement historique de la religion védique d'après des hymnes dont la chronologie devra être déterminée uniquement par des raisons intrinsèques, et ne pourrait, selon moi, l'être que prématurément dans l'état actuel de l'exégèse philologique, ni me priver des lumières que peut apporter à cette exégèse la comparaison de passages empruntés à des hymnes d'époques peut-être fort différentes. L'ensemble de ces comparaisons aura précisément pour résultat de prouver qu'il n'y a pas eu entre les plus anciens et les plus modernes des hymnes du *Rig-Veda*, quels que soient ceux qui doivent être effectivement rangés dans l'une ou dans l'autre de ces deux catégories, une transformation telle de la religion védique, que les hymnes les plus modernes ne puissent plus servir de commentaire aux plus anciens. Tout au plus peut-on dire que quelquefois ceux-ci contiennent seulement le germe dont ceux-là nous montrent le complet développement.

C'est en cet état de développement complet, et comme un système achevé de toutes pièces, que la religion védique est présentée dans mon livre. A-t-elle eu, en effet, cette forme complète et achevée à un moment donné de son existence, et dans la conscience de l'un quelconque de ses ministres? Je n'avance rien de tel, et c'est à un tout autre point de vue que je me place pour justifier la systématisation qui est, je le répète, l'esprit de mon travail. On ne conteste pas au critique d'une œuvre littéraire ou d'une œuvre d'art le droit de rechercher les lois que la pensée de l'écrivain ou de l'artiste a suivies, d'une manière plus ou moins consciente, dans la conception et dans l'exécution de son ouvrage. On ne peut davantage, ce me semble, contester au mythologue le droit de rechercher les lois qu'a suivies également d'une manière plus ou moins consciente la pensée des créateurs et des premiers interprètes d'une mythologie. L'ordre que j'adopte pour le classement des idées védiques est dans ces idées mêmes, s'il n'a pas été, du moins avec le degré de perfection et d'achèvement qu'il présente ici, dans l'esprit des auteurs des hymnes. Plus tard viendra le temps, et je ne renonce pas à contribuer un jour pour ma part à cette œuvre, de chercher à restituer l'ordre historique du développement de la religion védique. Mais il faut avant tout s'entendre sur le caractère essentiel qu'a présenté cette religion dès son ori-

gine, pour avoir quelque chance de s'entendre ensuite dans le classement chronologique des hymnes et des idées qui y sont exprimées. Si l'ordre suivi dans mon *index* des idées est, comme je le crois, le mieux approprié à son principal objet, qui est d'éclairer les textes mêmes par la comparaison et la coordination, il est par cela même justifié.

Quant aux « limites » de ce travail, ce sont celles du recueil même du *Rig-Veda*. Ces limites auraient été évidemment trop étroites pour un travail où l'on se serait proposé uniquement de tracer un tableau de la religion védique. Mais on ne fait guère d'*index* que d'un seul ouvrage. Un travail de ce genre, pour être complet dans ses détails¹, doit être restreint dans son étendue.

Tel qu'il est pourtant, composé de fragments de textes rapprochés dans un esprit évident et avoué de systématisation et empruntés aux seuls hymnes du *Rig-Veda*, ce livre présentera, je l'espère, une image assez fidèle de la religion védique. Cette image sera notablement différente de celle qu'en présente par exemple la traduction complète du *Rig-Veda* de M. Grassmann, qui peut être considérée comme le couronnement du travail d'exégèse commencé par M. Roth et continué dans le même esprit par M. Grassmann lui-même². Avertissons-en tout de suite le lecteur : elle lui paraîtra sans doute moins séduisante, et sera en tout cas beaucoup moins simple.

En deux mots, voici le principe du différend. MM. Roth et Grassmann ne craignent pas, pour simplifier le sens des hymnes, de compliquer souvent le vocabulaire³ : j'essaie au

1. Bien entendu, un *index* des idées ne peut être complet à la manière d'un *index* des mots. J'ai fait en sorte que celui-ci le fût dans la mesure que comporte la délicatesse d'une pareille tâche. Inutile de dire que le dépouillement des hymnes a été intégral. J'ai même recommencé plusieurs fois ce dépouillement. Malheureusement le travail de rédaction, entrepris depuis plusieurs années, a été différentes fois et longtemps interrompu. Il en a été de même de l'impression, commencée d'ailleurs avant que la rédaction de toutes les parties fût achevée. J'aurais certainement pu, en travaillant dans de meilleures conditions, rendre cette publication moins imparfaite. Faute de plus de loisirs et de suite dans le travail de rédaction et de correction des épreuves, elle pourra me faire moins d'honneur sans que l'utilité qu'elle pouvait offrir pour le progrès des études védiques en soit sensiblement diminué. C'est ce qui m'a décidé à ne pas l'ajourner indéfiniment.

2. Elle le sera plus encore de celle dont on pourrait trouver les traits disséminés dans les travaux mythologiques de M. Max Müller. Mais il est entendu que je ne fais de polémique que contre les deux lexicographes.

3. La querelle entre eux et moi portera le plus souvent sur l'hypothèse d'un

contraire de rétablir la simplicité dans le vocabulaire en admettant la complexité dans les idées. Je ne recule pas même devant une idée bizarre, quand mes prédécesseurs me paraissent ne l'avoir évitée qu'en faisant violence aux mots. Mais bien entendu je ne tiens compte de cette idée dans le système que je cherche à restituer, que lorsque je l'ai retrouvée plusieurs fois sous des formes différentes et que la comparaison de plusieurs passages a, selon la méthode rigou-

homonyme ou sur la multiplication des sens d'un même terme, deux expédients auquel MM. Roth et Grassmann se croient trop souvent forcés d'avoir recours, faute d'avoir reconnu le degré de complication que la religion védique présente dans la plupart des hymnes, et particulièrement l'importance qu'y jouent les spéculations liturgiques. Sans manquer à la reconnaissance et au respect dus au fondateur de l'exégèse védique, et à cet autre savant, son digne continuateur, si cruellement enlevé par une mort prématurée, qui lui a laissé le temps d'achever son œuvre, mais non celui d'en recueillir tout l'honneur, qu'il me soit permis de préciser ici par deux exemples, où l'erreur de l'un et de l'autre est évidente, les critiques que je viens de formuler. Je les ai déjà cités ailleurs (*Revue critique*, 1875, vol. II, p. 373 note 3); mais bien que j'aie le choix entre un grand nombre d'exemples analogues qu'on trouvera disséminés dans ce livre, ce seront encore ceux-là que je reproduirai ici, parce qu'il n'en est guère de plus frappants. — Le mot *dur* « porte » fait au génitif singulier *durah* (oxyton) et à l'accusatif pluriel *durah* (paroxyton). Ces deux formes se rencontrent dans deux passages où elles ont embarrassé M. Grassmann. Déjà pour expliquer la première, au vers I, 53, 2, M. Roth avait supposé un mot *dura* (oxyton), dont il ne trouvait pas d'autre exemple, avec le sens de « donneur », proprement *Erschliesser*. M. Grassmann a admis cette hypothèse, et y a ajouté celle d'un second mot *dura* (paroxyton), tout aussi inconnu, et auquel il attribue le même sens, pour expliquer le vers VI, 35, 5. Or les deux formes s'expliquent parfaitement, l'une comme le génitif, l'autre comme l'accusatif du mot *dur* « porte ». Dans le premier passage, Indra est appelé le maître puissant « de la porte du cheval, de la porte de la vache, de la porte du blé et de la richesse », comme ailleurs il est dit d'Agni qu'il ouvre les portes de la richesse en général, I, 68, 10. Dans le second, si l'on prend le verbe *grintshe* au sens moyen, au lieu de le prendre au sens passif, on voit qu'il est dit d'Indra, si souvent accompagné de chantes, et accomplissant lui-même ses exploits au moyen de l'hymne, qu'il *dischante* les portes, qu'il ouvre les portes par le chant. — Passons à l'interprétation donnée du mot *vip* par MM. Roth et Grassmann. Ni l'un ni l'autre n'ont pu méconnaître entièrement le rapport étroit qui existe, pour le sens comme pour l'étymologie, entre ce mot *vip* et le mot *vipra* « prêtre », proprement « inspiré », ou le mot *vipas* (dans les composés *vipaç-cit*, *vipo-dhd*), « inspiration » ou « hymne, prière » (cf. *vepate matt*, de Soma, IX, 71, 3, et d'Agni, X, 11, 6, c'est-à-dire des prêtres, des « inspirés » par excellence). Mais ils ont cru devoir en outre, pour l'interprétation de divers passages, tirer de la signification radicale « trembler, vibrer », les sens de « branche », de « baguette faisant partie du tamis à presser le Soma », et enfin de « flèche ». Or l'un des sens suggérés par la comparaison des mots *vipra* et *vipas* suffit parfaitement à l'explication de tous ces passages, non pas le sens d'« inspiré » ou de « prêtre », mais celui d'« inspiration » ou d'« hymne, prière ». De ces deux sens, M. R. n'avait reconnu que le premier. Or, j'admettrai qu'au vers 7 de l'hymne III, 3, l'opposition de *devdndm* nous invite à prendre *vipdm* au sens concret, et qu'au vers 1 du même hymne, il est naturel de l'interpréter

reusement suivie dans tout ce travail, confirmé l'interprétation naturellement indiquée par le sens ordinaire des termes.

C'est en procédant ainsi, c'est en me laissant instruire par les mots, au lieu de les plier aux exigences d'une simplicité voulue, que j'ai été conduit à tracer de la religion védique un tableau dont je vais d'avance, pour la commodité du lecteur, esquisser les principaux traits.

de même. Mais je ne puis croire, avec MM. R. et Gr. qu'il soit au vers V, 68, 1, un adjectif employé comme épithète de *gird*. Il est là construit en apposition avec ce mot, et y a, comme au vers X, 61, 3 (où M. Gr. ne maintient le sens de prêtre que par l'hypothèse d'une accentuation fautive), et dans l'expression *vipdm jyotimsi*, III, 10, 5 (cf. les prières brillantes, ci-dessous, p. 285), le sens de prière ou d'hymne. Ce dernier sens est admis du reste par M. Gr. pour le vers VI, 49, 12, où les *vipah* sont les hymnes de celui qui est « éloquent », et où il est difficile de comprendre comment M. R. peut introduire son sens de « baguette ». — M. Gr. a renoncé pour plusieurs passages encore aux sens imaginés par M. R. On va voir qu'il aurait pu les abandonner complètement. Et d'abord, s'il renonce au sens de « baguette du tamis » pour les vers IX, 3, 2 et VIII, 6, 7, où je substituerai d'ailleurs le sens d'« hymne » ou « prière » à celui de « prêtre », pourquoi le garde-t-il aux vers IX, 22, 2 et IX, 99, 1 ? Le premier ne s'explique-t-il pas par les passages qui nous montrent le Soma purifié par la prière, IX, 96, 15 ; 113, 5, cf. 43, 3 (cf. d'ailleurs, dans le vers IX, 22, 2 lui-même, le mot *vipacitah*), et le second, mieux encore, par la comparaison de la formule *agre vdcab*, IX, 106, 10 (cf. *agre sindhadm*, IX, 86, 12), et de l'expression *vdco agriyah*, IX, 7, 3, évidemment équivalentes aux formules *vipdm agre* et *vipdm agreshu*, VIII, 6, 7 ? On sera sans doute peu disposé maintenant à retenir pour le seul vers IX, 65, 12 le sens de « baguette du tamis », et si l'on remarque de plus que le mot *vipd* y est rapproché de *dhdrayd* comme l'est au vers IX, 10, 4 le mot *gird*, on n'hésitera guère à l'interpréter dans le sens d'« hymne ». Le passage peut signifier par exemple « brillant avec cette prière-ci et avec cette prière-là » : les deux prières paraissent être d'ailleurs celles de la terre et du ciel. — M. Gr. admet dans son Lexique, au vers VIII, 52, 7, le sens d'« hymne » (qu'il abandonne, il est vrai, pour celui de « flèche » dans sa traduction), et au vers VIII, 1, 4, le sens de « prêtre », auquel je substituerai celui d'« hymne ». Si l'on remarque que dans ces deux vers, il s'agit des hymnes de l'ari, c'est-à-dire (contrairement à l'interprétation que M. Gr., dans sa traduction, conserve pour le vers VIII, 1, 4) de l'ennemi, du sacrificateur rival, on verra que ce dernier sens doit être étendu encore au vers IV, 68, 1 (où le mot ne est négatif, cf. X, 32, 3), concernant le même sujet (cf. encore VIII, 54, 9, *aryo vipacitah*). — Le sens de « branche » a été suggéré à MM. R. et Gr. par les vers VI, 44, 6 et VIII, 10, 23. Or il faut remarquer d'abord que ces deux passages n'ont rien de commun. On trouve bien dans l'un et dans l'autre l'idée de « branche », suggérée dans celui-là par le verbe *si rohanti*, formellement exprimée dans celui-ci par le mot *vaydh*. Mais dans ce dernier, le mot *vaydh* appartient au premier hémistiche, « O Agni, toi qui es (comme un troupe) sur lequel les autres feux croissent comme des branches », et l'idée exprimée par le second hémistiche n'a aucun rapport avec celle du premier. Le verbe *si yu* qu'on y rencontre n'ayant pris le sens de « s'emparer de » ou plutôt de « diriger à son gré » que par une métaphore tirée de l'art de conduire les chars, et signifiant proprement « atteler » (cf. *siyut* « attelage »), la méthode d'interprétation qui consiste à multiplier les significations d'un même mot pour simplifier le sens des formules védiques, aurait dû plutôt suggérer la

II

La mythologie des Aryas védiques est étroitement liée à leur culte, et ces deux aspects de leur religion doivent être étudiés simultanément.

Le sacrifice védique, par les rites mêmes qui le constituent, ou tout au moins par la plupart des formules où ces rites sont

à MM. R. et Gr., pour l'accusatif pluriel *vipah*, le sens de « chevaux », qu'ils auraient pu déduire, avec autant de vraisemblance que ceux de « branches » ou de « flèches », de l'idée radicale de « mobilité ». La vérité est que notre mot y désigne les « prières » ou les « hymnes » avec *allusion* à des chevaux, à des attelages. Nous verrons en effet que l'assimilation des prières à des attelages est une des idées les plus familières aux poètes védiques. Il suffira quant à présent de citer le vers VI, 35, 3 où se trouvent à la fois le substantif *niyut* et le verbe *ni yu*. Dans le second hémistiche de notre vers VIII, 19, 33, le prêtre se vante, en honorant Agni, « d'atteler les richesses des hommes comme ses hymnes », c'est-à-dire de s'en rendre maître comme il est le maître des hymnes qu'il dirige à la manière d'attelages. Deux comparaisons sont exprimées, ou plutôt, le terme intermédiaire étant supprimé, suggérées d'un coup, celle des richesses à des attelages, celle des attelages à des prières. Le terme intermédiaire est d'ailleurs suggéré lui-même par le verbe *ni yu*. — Or, la même figure, et c'est là le seul trait de ressemblance des deux passages, se retrouve au vers VI, 44, 6. L'idée des « branches » y est, non pas exprimée, mais suggérée par le verbe *vi ruh* « se ramifier » dans la formule « Indra, dont les faveurs sont comme les prières, *vipah*, quand elles se ramifient ». Ainsi ce passage qui, aux yeux de MM. R. et Gr., établissait avec évidence le sens de « branches », contient simplement une *allusion* à la comparaison des prières des différents sacrificateurs, VIII, 5, 16, à des branches qui se séparent, VII, 43, 1 (cf. VIII, 13, 6, cf. encore II, 5, 4, et aussi VIII, 13, 47, et plus tard, les différentes *śakha* des Vedas). La double comparaison forme ici d'ailleurs un sens intéressant : les faveurs d'Indra se ramifient pour répondre à la ramification des prières ; en d'autres termes, Indra exauce les prières de tous les sacrificateurs. — Reste le passage qui paraissait offrir un argument non moins triomphant en faveur du sens de « flèche », c'est-à-dire le vers X, 99, 6. Quand nous aurons vu la prière comparée à une lame de fer qu'on aiguise, VI, 47, 10, quand nous aurons de plus développé l'idée de l'efficacité toute-puissante de la prière, considérée comme l'arme des dieux, aussi bien que comme un moyen d'action en quelque sorte magique de l'homme sur la divinité, on ne s'étonnera plus que Trita, ce dieu tout particulièrement considéré comme un sacrificateur, comme un préparateur du Soma céleste, se serve, pour frapper le sanglier, c'est-à-dire le démon, d'une « prière à pointe de fer », X, 99, 6, ou simplement d'une prière « ferrée », acérée (cf. *udcah... jyotiragrāh*, VII, 101, 1, *giraś candragrāh*, V, 41, 14, « paroles, chants brillants »), c'est-à-dire en somme, d'une prière tenant lieu de fer. Cette substitution au sens véritable d'un mot du sens qu'il suggère à côté du sien propre est fréquente chez M. R. et Gr. Or on voit que l'effet de cette substitution peut être, non-seulement d'altérer le tour de la pensée védique, mais d'enlever aux formules mythologiques leur signification la plus intéressante.

décrits, nous apparaît d'abord comme une imitation de certains phénomènes célestes.

Les phénomènes dont il s'agit peuvent se ramener à deux groupes : ceux qui accompagnent le lever du soleil, et que j'appellerai phénomènes solaires, ceux qui accompagnent après une longue sécheresse la chute de la pluie, et que j'appellerai phénomènes météorologiques. Dans l'un et l'autre groupe, la mythologie védique distingue des éléments mâles et des éléments femelles. L'élément mâle est, dans les phénomènes solaires, le soleil lui-même, dans les phénomènes météorologiques, l'éclair. Les éléments femelles correspondants sont l'aurore et la nue, ou, avec intervention de l'idée de pluralité qui est volontiers liée à celle du sexe féminin, les aurores et les eaux. Ces divers éléments sont susceptibles de représentations diverses qui constituent l'anthropomorphisme et le zoomorphisme mythologiques.

Les figures d'animaux les plus fréquentes sont, pour les mâles, l'oiseau, le cheval, ailé ou non, le taureau et le veau ; pour les femelles, la cavale et surtout la vache. Entre les êtres des deux sexes s'établissent, soit sous leur forme humaine, soit sous leurs formes animales, des rapports mythiques représentant les relations supposées des éléments entre eux. La concomitance, l'antériorité, la postériorité des phénomènes trouve son expression dans l'union sexuelle ou la parenté collatérale, dans la paternité ou la maternité, dans la filiation des êtres mythologiques. Ces rapports peuvent d'ailleurs se confondre ou se renverser selon les points de vue divers ou multiples sous lesquels ils sont envisagés. De là les incestes du frère et de la sœur, du père et de la fille. De là encore ces paradoxes, auxquels les auteurs des hymnes prennent une sorte de plaisir enfantin, « La fille a enfanté son père », « Le fils a engendré ses mères », et qui s'expliquent par le fait que le soleil a été considéré, tantôt comme le fils, tantôt comme le père de l'aurore, ou que les eaux du ciel ont passé, tantôt pour les mères de l'éclair qui naît au milieu d'elles, tantôt pour les filles de ce même éclair qui les fait couler.

Toute cette phraséologie mythique se retrouve dans la description des cérémonies du culte. Il y a dans ces cérémonies deux moments principaux, la préparation de l'offrande, et le sacrifice qui en est fait dans le feu. Arrêtons-nous d'abord à la seconde opération. L'élément mâle y est le feu lui-même, Agni, tandis que l'élément femelle est l'offrande,

quelle qu'elle soit, beurre, lait, ou liqueur spiritueuse du Soma. Or, le feu et l'offrande sont souvent représentés sous les mêmes formes que les éléments mâles et les éléments femelles des phénomènes célestes, et les rapports conçus entre ceux-ci sont également étendus à ceux-là. Mais c'est surtout dans les formules qui décrivent la préparation de l'offrande par excellence, c'est-à-dire du Soma, que l'intention de faire des rites une imitation des phénomènes célestes se trahit avec une entière évidence. Ici c'est le Soma lui-même qui joue le rôle d'élément mâle. En effet, tandis que les offrandes de beurre et de lait, correspondant dans le sacrifice au beurre et au lait des vaches célestes, c'est-à-dire à la lumière de l'aurore et à l'eau de la nuée, et assimilées elles-mêmes à des vaches, sont toujours et uniquement femelles, le Soma ne prend accidentellement le même sexe que par opposition au feu dans lequel il est sacrifié. Par lui-même, ce liquide de couleur d'or, ce breuvage qui réchauffe et brûle le cœur, est un élément mâle comme le feu, avec lequel il offre tant de ressemblance qu'on peut l'appeler un feu liquide. Les femelles sont, tantôt les eaux servant à humecter la plante d'où on l'exprime, et coulant avec lui dans l'opération du pressurage, tantôt le lait auquel on le mêle pour le faire fermenter. Tout un livre du *Rig-Veda*, le neuvième, est composé d'hymnes où cette préparation du breuvage sacré est mille fois décrite dans des formules qui conviendraient tout aussi bien à la description mythique des phénomènes de l'orage ou du lever du jour.

Il est un autre ordre de femelles que les hymnes mettent en rapport avec le feu, et plus souvent encore avec le breuvage du sacrifice. Je veux parler des prières, ces vaches mugissantes qui appellent leur veau ou lui répondent. Mais ces femelles ont aussi leur prototype céleste dans les éclats du tonnerre, considérés comme les mugissements des vaches de l'orage, ou assimilés eux-mêmes à des vaches. La correspondance du rite et du phénomène n'est même nulle part plus évidente que dans les formules qui consacrent la relation des prières avec le feu et le breuvage sacré.

J'ai parlé jusqu'à présent d'une imitation des phénomènes dans le culte. Mais pour rendre la pensée exacte des Aryas védiques, il faut aller plus loin. Les rites sont la reproduction réelle sur la terre des actes qui s'accomplissent dans le ciel. Les éléments du culte ne sont pas de purs symboles des élé-

ments des phénomènes célestes : ils leur sont identiques en nature, et ils tirent comme eux leur origine du ciel.

La chose va de soi pour les eaux. Mais la croyance à l'identité du feu terrestre et de celui qui s'allume dans l'orage, sous la forme de l'éclair, ou encore de celui qui apparaît tous les matins à l'orient sous la forme du soleil, n'est pas moins solidement établie. C'est ce que prouvent de nombreux passages des hymnes. Le mythe de la descente du feu céleste sur la terre est même commun à tous les peuples indo-européens, comme l'a démontré M. Kuhn dans un livre qui passe à bon droit pour le vrai fondement des études de mythologie comparée, *Die Herakunft des Feuers und des Göttertranks*¹. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il en faille chercher uniquement l'explication dans le phénomène terrible de la chute de la foudre. Le feu qu'on fait sortir du bois selon le rite antique du frottement des aranis y a été introduit par la pluie qui a fait croître ce bois, et il était contenu dans la pluie elle-même, comme il l'est toujours dans les eaux du ciel, soit qu'il s'y manifeste, soit qu'il y reste caché. Il y était mêlé comme le Soma l'est aux eaux terrestres et au lait dans la préparation du breuvage sacré. Il y jouait le rôle de Soma céleste. En effet, et sur ce point les théories de M. Kuhn appellent, selon moi, une rectification importante, le Soma céleste n'est pas la pluie elle-même, mais l'élément igné renfermé dans la pluie. Les deux éléments, distincts sur la terre, du feu et du Soma, se confondent dans le ciel sous la forme de l'éclair. Ils se confondent également sous celle du soleil : car c'est seulement par une modification relativement tardive, quoiqu'elle soit déjà en germe dans le *Rig-Veda*, que le mythe primitif de Soma a été, comme tant d'autres mythes solaires ou météorologiques dans les diverses mythologies indo-européennes, transporté dans le ciel nocturne, et que le nom du breuvage sacré est devenu un nom de la lune.

La distinction du feu et du Soma s'opère sur la terre lorsqu'en tombant mêlés aux eaux de la pluie, ils s'introduisent avec elle dans des plantes différentes, pour sortir des unes en étincelles et des autres en gouttes de liqueur. L'argument décisif en faveur de l'identification du feu et du Soma est d'ailleurs, indépendamment des passages où l'un et l'autre sont assimilés à l'éclair et au soleil, le rôle que le second

1. M. Baudry en a donné une analyse, à laquelle il a ajouté des faits nouveaux, dans la *Revue germanique*. XIV, p. 353 et 535, XV, p. 5.

joue comme élément mâle dans les rites du sacrifice. Il est même sur la terre le représentant le plus direct du feu contenu dans les eaux réelles, puisque le feu terrestre ne peut s'unir qu'à des représentations des eaux, c'est-à-dire au beurre et au lait.

Ce n'est pas que l'analogie des eaux, du feu et du Soma n'ait fait considérer aussi ces autres éléments du sacrifice, ainsi que les prières, comme identiques en nature à ceux qui leur correspondent dans le ciel. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue le fait que les vaches qui donnent ce lait et ce beurre ne font que rendre ce qu'elles ont emprunté, en les buvant, aux eaux du ciel, et en les paissant, aux plantes que les eaux du ciel ont fait croître.

Mais ce n'étaient pas seulement les éléments constitutifs du sacrifice qui étaient considérés comme descendus du ciel. Les hommes qui l'accomplissaient avaient eux-mêmes une origine céleste, comme le feu qu'ils allumaient. Ce mythe de l'origine céleste, et, pour préciser davantage, de l'origine ignée de la race humaine, est également, d'après le livre déjà cité, commun à tous les peuples de la race. Mais M. Kuhn ne me paraît pas avoir suffisamment mis en relief toutes les causes qui peuvent contribuer à expliquer la formation du mythe, ni même peut-être les plus importantes. Au nombre de celles-ci, il faut mentionner l'idée, naturellement suggérée par le refroidissement des cadavres, que le feu est le principe de la vie, puis le fait que l'homme redemande sans cesse, plus ou moins directement, selon que sa nourriture est animale ou végétale, aux eaux de la pluie considérées comme renfermant le feu céleste, cet élément nécessaire à la conservation et à la transmission de l'existence. Mais, en dehors de ces observations quasi scientifiques, il est encore un point dont il faut tenir grand compte. Le feu dans lequel les prêtres versaient l'offrande était lui-même considéré comme le véritable prêtre par lequel le sacrifice se consommait. Le feu du foyer domestique, identique d'ailleurs au feu du sacrifice, était le maître de maison par excellence. C'est ainsi que d'anciens noms du feu, Angiras, Vasishtha, Atri, et tant d'autres, ont pu devenir les noms d'autant de personnages qui, tout en passant pour les premiers prêtres et les premiers ancêtres, ont retenu assez fidèlement les attributs du feu pour contribuer, sinon à former, au moins à fixer le mythe de l'origine ignée de la race humaine. Il se pourrait aussi que tel ou tel de ces

chefs de famille eût réellement existé, et que l'application qui lui aurait été faite d'un nom du feu, en raison des attributs sacerdotaux qu'il partageait avec lui, eût amené peu à peu dans la légende une confusion plus ou moins complète du prêtre mortel et de son modèle immortel. Quoi qu'il en soit, l'assimilation au feu, ou au Soma, ce feu liquide, soit des ancêtres de la race, soit plus généralement des anciens sacrificateurs, est la forme la plus ordinaire sous laquelle se présente à nous, dans la mythologie védique, l'idée que les hommes ont, comme lui, le ciel pour patrie.

Si maintenant on se demande quelle pouvait être la portée d'un sacrifice conçu comme une imitation des phénomènes célestes, on y reconnaîtra sans doute, sous la forme particulière d'un culte naturaliste, une de ces pratiques consistant à produire en effigie ce qu'on souhaite de voir arriver dans la réalité, pratiques communes à la plupart des peuples primitifs, et persistant même souvent jusque dans un état de civilisation assez avancé, comme celle, par exemple, que notre moyen âge désignait par le nom d'envoûtement. Le sacrifice védique, réglé d'ailleurs sur les heures du jour et sur les saisons de l'année, avait pour objet d'assurer le maintien de l'ordre naturel du monde, soit dans les phénomènes solaires, soit surtout dans les phénomènes météorologiques dont la régularité est moindre, ou même de hâter la production de ces derniers au gré des vœux de l'homme. En d'autres termes, c'était un moyen de faire tomber la pluie en réalisant, pour les représentations terrestres des eaux du nuage et de l'éclair, les conditions dans lesquelles celui-ci détermine dans le ciel l'épanchement de celles-là. L'efficacité d'une telle opération était du reste d'autant mieux assurée que, dans la croyance des Aryas védiques, elle ne se réduisait pas à une imitation pure et simple, mais que le sacrifice était accompli au moyen d'éléments empruntés au ciel par des hommes qui y rapportaient eux-mêmes leur origine.

L'idée d'une action directe exercée par le sacrifice sur les phénomènes célestes ressort clairement d'un bon nombre de passages des hymnes. Elle a, ainsi que la croyance à l'origine céleste des instruments du culte, introduit dans la mythologie védique un nouvel ordre de rapports entre les éléments mâles et les éléments femelles qui y sont représentés sous les différentes formes énumérées plus haut. Je veux parler des rapports entre les éléments terrestres et les éléments célestes.

C'est ainsi que le mâle d'un monde s'unit aux femelles de l'autre, qu'un mâle engendre, qu'une femelle enfante ou nourrit son petit dans un monde autre que celui qui est son propre séjour. Des relations d'amitié, des alliances s'établissent aussi entre les éléments terrestres et célestes du même sexe. Elles produisent des couples mythiques, qui peuvent même devenir des triades par l'adjonction à la forme terrestre d'un élément de chacune de ses deux formes célestes, dans les phénomènes solaires et dans les phénomènes météorologiques.

L'assimilation du sacrifice et des phénomènes célestes est plus complète encore que je ne l'ai indiqué jusqu'ici. Non-seulement le sacrifice est une imitation des phénomènes, mais les phénomènes sont eux-mêmes considérés comme un sacrifice. Cette conception peut s'expliquer de différentes manières. D'une part, il était assez naturel, après avoir rapporté au ciel l'origine des divers éléments du sacrifice, d'y rapporter aussi l'institution du sacrifice lui-même. De l'autre, l'action supposée du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes devait en faire attribuer la production indépendante dans le ciel à une cause analogue. Il est bien entendu, d'ailleurs, que le sacrifice céleste se confondait avec les phénomènes eux-mêmes, et que, par exemple, le feu de ce sacrifice ne pouvait être distingué de l'éclair ou du soleil. Enfin, quand les Aryas védiques, sans abandonner entièrement dans leurs rites funéraires l'usage antique de l'inhumation, lui eurent cependant substitué, dans la plupart des cas, la pratique, plus conforme au reste de leur religion, de l'incinération des cadavres, quand ils eurent pris l'habitude de confier leurs morts au feu qui les remportait en tourbillons de fumée dans cette patrie céleste d'où ils étaient descendus comme lui, ils peuplèrent ainsi le ciel d'êtres humains qui, après avoir accompli le sacrifice pendant tout le cours de leur vie terrestre, poursuivaient leur œuvre dans le ciel, et continuaient à assurer le retour régulier des phénomènes, en opérant, non plus sur le représentant terrestre du soleil et de l'éclair, mais sur le soleil et l'éclair eux-mêmes. Ces ancêtres, ces pitris, comme les appellent les rishis ou poètes védiques, avaient d'ailleurs été réunis aux formes célestes du feu, principe de leur existence, par ce feu terrestre du bûcher qui, en les conduisant au ciel, était allé lui-même rejoindre ses frères, de telle sorte qu'ici encore nous retrouvons la confusion déjà

signalée du sacrificateur et de l'instrument du sacrifice. A un autre point de vue, il est souvent aussi très-difficile, ou même impossible, dans les formules relatives aux anciens sacrificateurs, de distinguer l'œuvre accomplie par eux dans le ciel de l'œuvre qu'ils ont accomplie sur la terre, les mêmes effets étant attribués à l'une et à l'autre, ou dans celles qui concernent décidément des sacrificateurs célestes, de distinguer les ancêtres divinisés des dieux proprement dits auxquels la même œuvre est maintes fois attribuée.

Le nom de « dieux » vient de se rencontrer pour la première fois dans cette esquisse de la religion védique, et en tant qu'appliqué à des êtres qui sont considérés seulement comme accomplissant dans le ciel une œuvre du même ordre que le sacrifice journallement célébré par les hommes sur la terre. C'est qu'en effet la conception particulière des rapports de la terre et du ciel que j'ai seule analysée jusqu'ici est une conception directement naturaliste, où les éléments mêmes jouent le principal rôle. Les véritables dieux y sont ces éléments, au moins les éléments mâles, c'est-à-dire le soleil, l'éclair, ou mieux encore les diverses formes de l'élément universel qui porte, comme feu, le nom d'Agni, comme breuvage, celui de Soma, et dont les formes célestes sont le soleil et l'éclair. Agni et Soma sont même tour à tour le dieu unique et omniprésent qui a sur la terre autant de séjours qu'il s'y trouve d'autels et de pressoirs, mais dont tous les séjours terrestres s'opposent ensemble à ses deux principaux séjours célestes, l'atmosphère, théâtre des phénomènes météorologiques, et le ciel proprement dit, théâtre des phénomènes solaires. Aux trois formes d'Agni et de Soma dans ces trois séjours correspondent trois formes de la femelle, qui réunit elle-même les attributs assimilés et confondus des aurores, des eaux, des offrandes et des prières, ou qui représente successivement, mais toujours sous une triple forme, correspondant, au moins en principe, aux trois mondes, ces divers éléments des phénomènes célestes et du sacrifice. Enfin, quand les divisions de l'univers sont multipliées par des procédés de formation mythique que j'ai analysés ailleurs ¹ et que j'exposerai plus complètement dans cet ouvrage, les formes de la femelle, comme celles du mâle, se multiplient également de façon à demeurer toujours l'expression, en quelque sorte

1. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1875.

arithmétique, de l'omniprésence de l'une comme de l'autre.

Une dernière observation est nécessaire avant de passer à un nouvel ordre d'idées. Aux personnages mythologiques représentant directement les éléments, nous pouvons ajouter déjà ceux qui représentent les différents lieux où ces éléments résident, où ils prennent naissance, et qui, par les effets de la personnification, deviennent naturellement leurs pères et leurs mères. Ces différents lieux sont, bien entendu, les différentes divisions du monde, à cela près que l'atmosphère n'est presque jamais personnifiée par elle-même, mais est remplacée par la nuée ou le nuage. Je veux indiquer par les genres différents de ces deux noms d'un même objet, que le personnage qui le représente dans la mythologie védique est, tantôt mâle, tantôt femelle. Le ciel et la terre sont quelquefois femelles l'un et l'autre; mais plus souvent ils forment un couple de parents, ils sont le père et la mère de toutes choses, et particulièrement d'Agni et de Soma.

La mythologie védique connaît cependant d'autres dieux que ceux qui représentent directement les éléments, ou les mondes où ces éléments prennent naissance. Nous aurions, il est vrai, à en citer plusieurs encore qui peuvent être identifiés purement et simplement au soleil ou à l'éclair, ou mieux à Agni ou à Soma sous l'une ou l'autre de leurs formes, ou sous toutes ces formes à la fois. C'est ainsi que Pûshan réunit aux attributs du soleil certains traits qui rappellent le breuvage sacré. C'est ainsi encore que Vishnu, faisant ses trois pas, paraît n'être qu'un représentant du mâle, Agni ou Soma, transmigrant dans les trois mondes. D'autre part, la distinction de l'élément et d'un personnage qui y préside, — lorsqu'elle laisse subsister l'appellation commune, ainsi qu'il arrive pour les noms de Sûrya, d'Ushas, d'Agni, de Soma, qui désignent à la fois le soleil, l'aurore, le feu ou le breuvage, et une divinité qui préside à chacun de ces éléments, — lorsqu'elle n'introduit pas non plus dans la conception de l'être divin d'attributs étrangers à ceux de l'élément dont cette conception est tirée, — une telle distinction, dis-je, est un fait trop simple, trop nécessairement lié au développement naturel des mythes, pour que nous ayons à y insister dans ce résumé rapide. Nous avons eu déjà d'ailleurs l'occasion de signaler le dédoublement d'Agni ou de Soma en un élément des phénomènes ou du sacrifice et un producteur de cet élé-

ment. C'est ce dédoublement qui explique en grande partie les mythes des anciens sacrificateurs divinisés comme les *Angiras* et les *Ribhus*, et des dieux sacrificateurs comme les *Maruts*. On le constate avec plus de certitude encore dans le mythe de la descente du feu apporté par *Mâtariçvan* ou par les *Bhrigus*, et dans celui de la descente du *Soma* apporté par un aigle. L'analyse mythologique réduit cet aigle à une représentation du *Soma* lui-même, comme *Mâtariçvan* et les *Bhrigus* à des représentations du feu. Les attributs du feu (ou du *Soma*) considéré comme élément, et du feu (ou du *Soma*) considéré comme prêtre, semblent s'être confondus dans le personnage, d'origine secondaire, de *Brihaspati* ou *Brahmanaspati*, le maître de la prière. Mais le dieu auquel j'en veux venir paraît beaucoup plus profondément distingué des éléments que les différents personnages qui viennent d'être énumérés.

Ce dieu, nommé *Indra*, est celui qui, si on tient compte à la fois du nombre des hymnes qui lui sont adressés et du rôle que ces hymnes lui attribuent, a décidément le pas sur tous les autres dans la mythologie du *Rig-Veda*. Ce n'est pas qu'il n'emprunte, lui aussi, ses attributs aux éléments dont il dispose. Ce n'est pas qu'à remonter à l'origine probable du mythe, on ne pût l'identifier, lui aussi, au soleil ou à l'éclair, ou encore à l'élément universel dont le soleil et l'éclair ne sont que des formes particulières. Le caractère d'*Indra* est avant tout celui d'un dieu guerrier. Mais *Agni* et *Soma* sont aussi quelquefois, lorsqu'ils se manifestent sous la forme de l'éclair ou du soleil, considérés comme des héros vainqueurs de la sécheresse et de la nuit, conquérants des eaux et des aurores. Entre *Agni* ou *Soma* d'une part, et *Indra* de l'autre, la différence paraît donc être surtout dans le degré où en est arrivée la personification de l'élément, ou mieux dans la conséquence avec laquelle est observée la distinction de l'élément et du dieu qui y préside. Tandis que l'élément et le dieu, distingués par un dédoublement de la conception primitive, tendent toujours, dans les personnages d'*Agni* ou de *Soma*, et dans ceux des autres dieux dont il a été précédemment fait mention, à se confondre de nouveau, au contraire, dans le personnage d'*Indra*, beaucoup plus arrêté, transformé beaucoup plus profondément par l'anthropomorphisme, ils restent décidément et définitivement séparés. *Indra* est le dieu qui fait lever le soleil après l'aurore, et qui, la foudre, c'est-à-dire l'éclair à la main, fait couler les eaux célestes.

Avant d'être ainsi rendues par Indra à l'homme qui les attend, les aurores pendant la nuit, les eaux pendant la sécheresse, avaient été ravies et étaient retenues par une puissance malfaisante, dans une caverne, ou, selon l'expression mythique naturellement suggérée par l'assimilation des femelles célestes à des vaches, dans une étable. Pour l'analyse mythologique, la caverne et le voleur, l'étable et le vacher, se confondent, au moins en partie. Le lieu où se produisent les phénomènes célestes est considéré, pendant le temps où ils sont attendus, comme la prison des êtres qui les représentent, ou quand il est lui-même personnifié, comme leur geôlier. Il en est ainsi du moins dans la conception particulière de l'ordre du monde qui s'est fixée dans le mythe d'Indra. Cette conception est dualiste. Le bien, c'est-à-dire dans l'ordre physique, la lumière et la pluie, et le mal, c'est-à-dire les ténèbres et la sécheresse, y sont rapportés à deux ordres de puissances opposés. D'Indra, du dieu, les hommes n'attendent que le bien. Le mal est tout entier l'œuvre des démons, c'est-à-dire des *Panis*, de *Çushna*, de *Vala*, et du plus célèbre de tous, *Vritra*, considéré surtout comme le voleur des eaux. Indra entre en lutte avec ces démons, il les frappe, il les tue ou les mutile; et par sa victoire, il délivre les aurores et les eaux, il rend aux hommes la lumière et la pluie.

A cette conception mythologique correspond une conception particulière du culte. L'offrande, et particulièrement l'offrande du Soma versée dans le feu, est destinée à Indra. Le feu, Agni, l'élève jusqu'à lui dans le ciel en tourbillons de fumée, ou bien encore il est la langue par laquelle Indra est supposé la boire. Le sacrifice garde son action en quelque sorte magique sur les phénomènes célestes. Mais cette action ne s'exerce plus directement. L'intermédiaire en est le dieu que le breuvage sacré enivre, exalte, et met en état de soutenir et de terminer heureusement la lutte engagée par lui contre les démons voleurs des eaux ou des aurores. Ce breuvage devient tantôt son arme, tantôt le cheval qui le porte ou le traîne, tantôt un héros, son allié. Il en est de même du feu, intermédiaire de l'action exercée sur Indra par le breuvage. Les prières figurent aussi à leur rang dans ce combat livré à la fois par la terre et le ciel. Assimilées au tonnerre, c'est-à-dire au bruit de la foudre d'Indra, excitant d'ailleurs le courage du dieu, elles deviennent, tantôt des armes qu'il

emploie contre le démon, tantôt des chars qui le traînent. Dans un autre ordre d'idées, elles sont des épouses auxquelles il s'unit ou des mères qui l'encouragent.

Le mythe du sacrifice céleste a d'ailleurs aussi sa place, et une place très-importante dans la légende d'Indra. Les sacrificateurs mythiques, dieux ou ancêtres, Maruts ou Angiras, l'enivrent de Soma, l'exaltent avec leurs hymnes de louange, lui portent en un mot tous les secours du culte, dans la bataille qu'il livre aux ennemis communs des hommes et des dieux. Comme leurs représentants terrestres, les formes célestes d'Agni et de Soma, le soleil et l'éclair, sont aussi, tantôt ses armes, tantôt ses alliés.

Les attributs du feu ou du Soma du sacrifice et ceux du soleil et de l'éclair sont souvent réunis et confondus dans des personnages mythiques dont le principal caractère est d'être tour à tour ou à la fois les protégés et les alliés d'Indra, et au nombre desquels on peut citer Etaça, Kutsa, Dabhîti, et une foule d'autres.

Le feu ou le Soma céleste n'est cependant pas toujours, soit une arme dans la main d'Indra, soit un allié combattant à ses côtés. Souvent il est considéré lui-même comme prisonnier avec les aurores ou les eaux, et doit alors être délivré avec elles par Indra. Non personnifié, il est la conquête, la proie du dieu guerrier. Il a aussi été quelquefois conçu comme se déroband lui-même dans sa retraite aux hommes qui l'attendent et au dieu qui le cherche. De là le caractère équivoque de certains personnages mythiques, ordinairement présentés comme les alliés d'Indra, mais devant lesquels ce dieu paraît prendre d'autres fois une attitude hostile. De là surtout l'application aux démons, ravisseurs des eaux et des aurores, de certains attributs qui semblent empruntés au soleil et à l'éclair.

J'avais indiqué déjà plus haut comme base naturaliste de la conception des démons, la notion du lieu, ciel ou nuage, qui retient la lumière ou la pluie, et qui peut être aussi considéré comme un dieu, en tant qu'il les répand, comme un dieu père en tant qu'il les produit. D'après ma dernière observation, les démons peuvent aussi représenter dans une certaine mesure les éléments mâles des phénomènes célestes, quand ils se dérobent à l'attente des hommes; le caractère divin et le caractère démoniaque peuvent appartenir tour à tour à ces éléments, selon le rôle qui leur est attribué

vis-à-vis du dieu qui lutte pour la conquête des eaux et des aurores.

A côté du dieu bienfaisant par excellence, d'Indra, il faut nommer les Açvins, couple de divinités non moins secourables, mais à peu près complètement privées d'attributs guerriers. A cette différence près, ce couple répond assez bien à celui qu'Indra forme avec tel ou tel de ses alliés, et il est effectivement identifié dans un passage du *Rig-Veda* au couple d'Indra et Agni.

C'est au contraire une opposition essentielle de nature et d'attributs que nous aurons à relever entre Indra d'une part, et les dieux tels que Parjanya, Rudra, Savitri-Tvashtri, les Adityas de l'autre. Pour marquer cette opposition avec le dieu guerrier, je les appellerai, faute d'un autre terme, *dieux souverains*, parce qu'ils règnent sans conteste sur ce monde où Indra ne manifeste sa puissance que par des victoires qu'il doit renouveler sans cesse. Quelques-uns doivent être en même temps considérés comme des formes de ce dieu père dont j'ai déjà dit un mot tout à l'heure. Dans la même catégorie de personnages divins, nous rangerons encore ceux qui sont conçus simplement comme des gardiens des trésors célestes. Ils ressemblent fort à ceux qui, dans la conception dualiste de l'ordre du monde, sont les démons combattus par Indra. Comme eux, ils empruntent leurs attributs au ciel, au nuage, ces réservoirs souvent fermés de la lumière et des eaux, du feu et du Soma, en même temps qu'au feu et au Soma eux-mêmes considérés comme se dérobaient parfois volontairement à l'attente de l'homme. La figure des dieux souverains et des dieux pères est aussi formée des mêmes traits.

Toutes ces divinités appartiennent à une conception unitaire de l'ordre du monde dans laquelle le bien et le mal, c'est-à-dire le jour et la nuit, la pluie et la sécheresse, sont rapportés à un seul et même personnage ou à une seule et même catégorie de personnages célestes. Il en résulte qu'elles ont un double aspect, propice et sévère, un caractère équivoque qui, par opposition au caractère exclusivement bienveillant d'Indra, peut s'accuser dans le sens malveillant jusqu'à les assimiler, dans une certaine mesure, aux démons de la conception dualiste. C'est ce qui arrive surtout quand par la rencontre et le mélange de ces deux conceptions, unitaire et dualiste, d'origines évidemment différentes,

le dieu souverain ou le dieu père entre en lutte avec le dieu guerrier, considéré parfois comme son propre fils. La victoire qui reste toujours à ce dernier rappelle tout à fait celle qu'il remporte sur les démons, ses ennemis habituels. C'est ainsi qu'Indra tue son père *Tvashtri*, curieuse figure mythique, qui a formé avec celle de *Savitri* un personnage unique, mais qui a pris seule à sa charge l'équivoque inhérente à la conception du dieu souverain et père, et en a entièrement débarrassé *Savitri*. C'est ainsi encore qu'Indra détrône *Varuna*, le plus auguste des *Adityas*, qui, dans ses démêlés avec Indra, est une fois presque confondu avec le démon *Vritra*. Dans les luttes de ce genre, *Agni* et *Soma*, autres formes du dieu fils, prennent ordinairement parti pour Indra contre le dieu souverain ou père, de la colère duquel ils défendent aussi personnellement et directement leurs suppliants.

L'étude que nous consacrerons aux dieux souverains de la religion védique doit nous conduire à traiter la question des rapports de cette religion avec la morale générale.

Les hymnes védiques ne sont point œuvres de moralistes. Composés pour la plupart en vue des cérémonies du culte, ils ne renferment guère, outre la description de ces cérémonies, et avec les louanges adressées aux dieux, que l'expression des vœux de leurs adorateurs, qu'un appel sans cesse réitéré à leur libéralité et à leur protection. Non-seulement la morale ne s'y formule jamais en préceptes ; mais, même par voie d'allusion, ce que les auteurs de ces hymnes nous laissent entrevoir de leurs idées sur les vices ou les crimes qu'il faut fuir et sur les vertus qu'il faut pratiquer, se réduit à des généralités très-vagues et n'offre rien qui puisse suppléer à la codification absente des devoirs observés ou reconnus par eux. A cet égard, l'indianiste, interrogé sur l'avancement de la culture morale dans la société védique, ne saurait fournir une réponse aussi précise et des témoignages aussi frappants que l'helléniste auquel on adresserait une question du même genre sur les temps héroïques de la Grèce. Les poèmes d'Homère où la vie entière d'une période primitive est retracée dans sa riche diversité, où les situations multiples d'un drame à mille personnages reproduisent la variété infinie des rapports sociaux, sont pour l'historien des idées morales une mine de matériaux bien autrement précieuse qu'une collection

d'hymnes liturgiques, où d'ordinaire les seuls acteurs en scène sont, d'une part le prêtre et le sacrifiant qu'il assiste, de l'autre le dieu auquel le sacrifice est offert. Les comparaisons mêmes, ces ornements prodigués dans toutes les poésies primitives, et qui dans Homère achèvent la peinture du monde et de la vie, en donnant aux tableaux de batailles un arrière-plan rustique et en faisant une place aux humbles dans un coin de la scène où s'agitent les héros, les comparaisons, quoique abondantes aussi dans les hymnes védiques, sont loin d'y présenter le même intérêt et surtout le même développement. De ces deux monuments, les plus anciens de notre race, la poésie naturaliste et liturgique du *Rig-Veda* et l'épopée homérique, le premier a sur le second un avantage incontestable, celui d'éclairer d'une lumière beaucoup plus vive la formation des mythes et les anciennes croyances religieuses. Mais s'il s'agit seulement de constater l'état moral d'une société primitive, l'avantage est tout entier à l'épopée homérique sur la collection des hymnes védiques, et il est trop grand pour permettre même aucune comparaison de l'une à l'autre.

Cependant le *Rig-Veda*, à défaut des formes particulières de la vie morale chez les ancêtres de la race hindoue, nous révèle du moins l'intensité de cette vie, le sentiment à la fois vif et profond qu'ils avaient d'une pureté à garder ou à reconquérir, de souillures à éviter ou à laver par l'expiation. Les poètes védiques n'avaient pas, dans de simples prières adressées à leurs dieux, l'occasion de nous montrer, comme Homère, la morale de leur temps « en action » : mais la conscience morale parle dans ces prières le seul langage qu'elle fût appelée à y tenir, le langage religieux, le sentiment moral y revêt la seule forme qu'il y pût naturellement prendre, celle d'un appel à la justice et surtout à la miséricorde divine.

Dans cet ordre d'idées, ce que nous aurons à relever le plus fréquemment à travers les hymnes sera, tantôt l'aveu du péché, tantôt la protestation d'innocence placée dans la bouche du suppliant. Sur ces aveux et sur ces protestations conçues la plupart du temps en termes assez vagues, nous aurons à prévenir un malentendu possible. Quand l'homme, en effet, s'accuse d'une façon générale d'offenses commises envers les dieux, il semble qu'on puisse conserver des doutes sur la nature et sur l'élévation du sentiment qui se

traduit dans sa prière. La première obligation des Aryas de la période védique vis-à-vis de leurs dieux, c'est le culte lui-même, avec ses cérémonies, moins compliquées sans doute qu'elles ne le furent dans la suite, mais déjà réglées dans leurs traits essentiels. Toute omission et toute erreur dans l'accomplissement des rites est une faute. Mais la conscience de cette faute et les terreurs qu'elle cause à son auteur n'appartiennent pas nécessairement à l'ordre des sentiments moraux, dans le sens où nous prenons ici ce mot. Tant que tout se passe entre l'offenseur et l'offensé, nous pouvons croire que nous assistons simplement à une querelle où, de part et d'autre, l'intérêt personnel est seul en jeu. Le souci que prend le dieu de venger sa propre offense n'a par lui-même, et sauf l'intervention d'autres idées, rien de bien auguste, et la prière que l'homme lui adresse peut ne trahir après tout que la frayeur naturelle du plus faible devant le plus fort.

Mais le rôle moral du dieu se dessine avec une netteté parfaite lorsqu'il prend en main, non plus seulement sa propre cause, mais celle des semblables du suppliant offensés par lui. L'idée que les dieux recherchent et punissent des fautes autres que celles qui ont été commises directement envers eux, quand elle s'introduit dans les religions naturalistes, leur donne décidément la portée morale qui leur manquait à l'origine. Or, cette idée est exprimée dans des passages à la vérité fort peu nombreux du *Rig-Veda*, mais en des termes qui ne laissent place à aucun doute. Grâce à eux, les passages beaucoup plus nombreux où la confession du coupable est conçue en termes plus généraux s'éclairent d'une lumière nouvelle. Il devient légitime de donner à l'idée fréquemment exprimée du péché toute l'extension dont elle a été une fois reconnue susceptible, et au lieu de s'étonner que les témoignages précis ne soient pas plus nombreux dans une littérature composée pour une bonne partie de formules qui, sauf la substitution d'un nom propre à un autre et l'emploi d'une assez riche synonymie, se reproduisent avec une grande monotonie, on doit bien plutôt se féliciter qu'un heureux hasard nous en ait conservé quelques-uns, et ait mis ainsi hors de litige le caractère moral qu'on aurait pu, sans eux, être tenté de contester à la religion védique.

Ce caractère moral ressort encore de considérations d'un autre ordre. Les rapports conçus entre le suppliant et le dieu

qu'il implore, peuvent, même quand ils sont le plus étroitement limités, et que la notion des devoirs envers le prochain n'y intervient pas, s'élever fort au-dessus de l'idée, d'ailleurs fréquente, d'un marché entre deux contractants, et prendre une dignité qui a droit à tous les respects de l'historien des idées morales. « Donne-moi, je te donne » est resté, il est vrai, la formule assez exacte des relations établies par le culte védique entre la terre et le ciel, pendant la longue période où ce culte a survécu aux conceptions primitives qui lui avaient donné naissance. Mais à côté de cette notion grossière des rapports de l'homme avec la divinité, à côté des autres conceptions du culte qui se rattachent plus étroitement encore aux principes essentiels de la mythologie védique, il s'en était formé une autre répondant mieux aux besoins moraux de l'humanité. La confiance dans la bonté divine par exemple, et le repentir fondé, non-seulement sur la crainte du châtement, mais sur le regret d'avoir trahi une amitié fidèle (car les rishis donnent à leurs dieux le titre d'amis), sont des manifestations indiscutables de la conscience morale.

Ce qui souvent relève encore la conception du culte, et donne une portée morale à l'aveu de la faute commise envers les dieux, c'est l'idée que ceux-ci tiennent compte, non-seulement du fait matériel du sacrifice, mais de l'intention dans laquelle il est offert, et qu'à défaut de sincérité de la part du sacrifiant, les offrandes ne peuvent leur plaire.

Cette vertu de la sincérité est en somme la vertu védique par excellence, ou pour parler plus exactement, au milieu des allusions, la plupart du temps assez vagues, que les chantes védiques peuvent faire au bien et au mal moral, nous constaterons qu'ils en ramènent le plus souvent la distinction à celle du vrai et du faux.

Une autre idée dont on ne saurait nier la portée morale est l'idée de « loi », telle qu'elle est conçue par les chantes védiques. On verra comment les mêmes mots désignent tour à tour les lois naturelles, les lois du sacrifice et enfin les lois morales, et la discussion philologique qui portera sur les termes, sur leur sens primitif et leurs sens dérivés, éclairera, je l'espère, d'un jour assez vif, la question de l'origine et du développement des idées elles-mêmes. Elle offrira d'ailleurs un double intérêt. La formation de l'idée de loi, en tant que cette idée peut s'appliquer à la morale commune, à la morale

sociale, n'en sera pas le seul objet; en constatant l'assimilation des lois du sacrifice aux lois qui régissent l'ordre du monde, je montrerai la conception du culte sous un nouvel aspect qui achèvera d'en relever la dignité, et de faire ressortir la portée morale du repentir témoigné pour une offense envers les dieux, cette offense ne consistât-elle que dans une simple infraction aux prescriptions liturgiques.

Mais les divinités védiques ne s'intéressent pas toutes au même degré à la distinction du bien et du mal moral, et elles ne sont pas toutes non plus également considérées comme gouvernant, soit le monde moral, soit même le monde physique, par des lois immuables. A ce double point de vue, la différence est surtout profonde entre le dieu guerrier Indra et ceux des dieux souverains qui sont désignés par l'appellation commune d'Adityas, et dont le premier est Varuna, tandis que les fonctions morales attribuées aux dieux qu'on pourrait appeler élémentaires comme Agni et Soma, et à ceux qui leur ressemblent le plus, s'expliquent naturellement par leurs relations, soit dans le culte, soit dans les phénomènes naturels, avec les dieux souverains. Si, ajoutant un nouveau trait à ceux qui nous ont paru nécessaires pour caractériser le rôle moral de la divinité dans le monde, on ne considère ce rôle comme nettement accusé que lorsque sa justice vengeresse s'étend sur les hommes qui lui rendent un culte aussi bien que sur leurs ennemis, le dieu guerrier recule décidément à l'arrière-plan, tandis que les dieux souverains restent au premier. Cette distinction s'explique parfaitement par celle des rôles attribués aux mêmes personnages dans les mythes naturalistes.

Les questions qui préoccupent avant tout les créateurs des mythes védiques, et que ces mythes, dès leur origine, ont pour objet de résoudre, se ramènent à celles-ci : Où est la lumière pendant la nuit ? Où sont les eaux pendant la sécheresse ? Et pour employer la langue mythologique elle-même : Où sont les vaches absentes ? Quelle est la cause qui les retient ? Quel est le moyen de les faire reparaitre ? Deux systèmes différents fournissaient la solution de ces questions. Suivant l'un, les vaches étaient enfermées dans une étable qui leur servait de prison ; suivant l'autre, elles étaient rentrées dans le lieu mystérieux qui est la source même de la lumière et de la pluie. D'après le premier, elles avaient été volées par des démons ; d'après le second, elles étaient gardées par les dieux

mêmes. Le premier système enfin s'accordait très-bien avec une conception du sacrifice dans laquelle le prêtre est un auxiliaire du dieu, l'enivrant pour doubler ses forces, combattant avec lui l'ennemi commun, c'est-à-dire le démon voleur des vaches. Le second système s'accordait mieux avec une notion toute différente du culte, celle qui tend à le réduire à un pur acte d'hommage, par lequel l'homme cherche à se concilier la faveur d'une divinité toute-puissante.

Mais la différence essentielle entre les divinités appartenant à ces deux conceptions, l'une dualiste, l'autre unitaire, de l'ordre du monde, c'est que le dieu guerrier, opposé à un démon, est exclusivement bienveillant, tandis que les dieux souverains, seuls auteurs du mal comme du bien physique, ont un caractère tour à tour bienveillant et malveillant, qui inspire à leurs suppliants la terreur autant que l'amour. Cette différence est aussi, selon moi, la vraie cause de l'aptitude inégale des personnages divins à revêtir des fonctions morales. L'idée de la malveillance devenait, à mesure que s'élevait la notion de la majesté divine, inséparable de l'idée de justice. Indra, toujours bienfaisant, n'était et ne pouvait être pour les Aryas védiques qu'un ami. Varuna, tour à tour propice et irrité, était leur juge. La colère du dieu ne pouvait être expliquée que par le péché de l'homme. C'est ainsi que les attributs semi-démoniaques des dieux souverains dans l'ordre des phénomènes naturels paraissent avoir été étroitement liés à leurs attributs providentiels dans l'ordre des idées morales.

III

L'exposé dont on vient de lire à l'avance un sommaire sera divisé en quatre parties.

La première partie sera consacrée aux éléments mêmes de la mythologie védique, éléments empruntés à la fois aux phénomènes naturels et au culte qui en est l'image. Les principaux points que j'y traiterai sont l'assimilation du sacrifice aux phénomènes célestes, l'assimilation inverse des phénomènes célestes à un sacrifice, enfin l'action exercée par le sacrifice sur les phénomènes. Je les traiterai à propos de

chacun des éléments des phénomènes et du sacrifice, en étudiant successivement les éléments mâles et les éléments femelles, puis à propos des rapports des éléments mâles avec les éléments femelles, et des rapports de parenté des éléments de même sexe entre eux, enfin, dans une étude consacrée à la signification mythique des nombres dans le *Rig-Veda*.

Dans la seconde partie, j'étudierai le dieu guerrier, Indra, et cette conception particulière du culte dans laquelle la divinité est l'intermédiaire de l'action exercée par le culte sur les phénomènes célestes.

Après un appendice aux deux premières parties, qui formera la troisième partie, consacrée à différents dieux ou groupes de dieux, tels que Vishnu, les Açvins, les Maruts, etc., je traiterai, dans la quatrième partie, des Dieux souverains et de la Morale dans la Religion védique ¹.

1. Cette quatrième partie est déjà imprimée. Précédée d'une introduction et suivie d'une conclusion qui ont été reproduites en partie dans l'esquisse de la religion védique qu'on a lue plus haut, elle a formé une thèse de doctorat que j'ai soutenue devant la Faculté des lettres de Paris le 31 mars 1877. Mais elle n'a pas été, sous cette forme, mise dans le commerce, et ne le sera, sous sa forme nouvelle, que le jour où elle pourra être présentée comme le complément de l'ouvrage dont je donne aujourd'hui le premier volume. Elle en formera le troisième volume, et paraîtra, très-prochainement d'ailleurs, en même temps que le second volume, qui comprendra, avec la fin de la première partie, la seconde et la troisième partie. Une table analytique, par ordre alphabétique, sera jointe au troisième volume, ainsi qu'un *Erratum* pour l'ouvrage entier.

PREMIÈRE PARTIE

LES

ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE

DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS

ET DANS LE CULTE

CHAPITRE PREMIER

LES MONDES

Le ciel et la terre sont les deux grandes divisions de l'univers. Ils sont ordinairement désignés par les thèmes *dyu* (*diṣ*) et *prithivī*, dont le premier est identique à une racine signifiant « briller », et le second n'est autre que le féminin de l'adjectif *prithu* « large » pris substantivement. Les deux mots sont rapprochés et opposés dans un composé impropre *dyāvā-prithivī*, qui est une des expressions les plus usitées du *Rig-Veda*.

Le terme de terre ne prête à nulle équivoque : il faut remarquer seulement que pour les poètes védiques la forme de la terre est naturellement sa forme apparente, celle d'un disque plat, ou légèrement concave si l'on tient compte du relèvement des bords à l'horizon. Quant au terme de ciel, il est susceptible de plusieurs applications distinctes en sanscrit védique comme dans notre propre langue. Il peut s'entendre d'abord de l'espace entier qui s'étend au-dessus de la terre : la terre et le ciel composent alors tout l'univers visible. Mais le ciel peut aussi n'être que la voûte azurée, la surface tournée vers la terre de la demi-sphère qui la recouvre. Enfin, au-dessus de cette voûte, par delà les limites du monde visible, les rishis conçoivent un monde invisible, séjour des dieux, dont la notion est nécessairement suggérée, même dans l'ordre purement naturaliste, par la disparition et la réapparition du soleil et des nuées : c'est le réservoir de la lumière pendant la nuit et de la pluie pendant la sécheresse. Or, le terme de ciel peut recevoir encore cette troisième application, la voûte azurée n'étant plus alors que la limite inférieure du monde invisible.

Dans la seconde, comme dans la troisième conception du ciel, ces deux grandes subdivisions le ciel et la terre, n'épuisent plus l'univers. Entre le ciel-voûte et le disque de la terre s'étend l'espace libre qui devient un troisième monde. Cette division est clairement indiquée dans le texte suivant où le ciel et la terre sont d'ailleurs, comme souvent, désignés par le duel *rodasi*, X, 55, 3: « Il (Soma) a rempli les deux mondes et le milieu. » Ce « milieu » est le monde ordinairement appelé *antari-ksha*, littéralement « ce qui est placé entre », et auquel nous donnerons le nom d'atmosphère. Le singulier *antariksham* s'ajoute souvent au duel déjà cité *dyāvaprithivī*, comme complétant l'énumération des parties de l'univers. Il est clair que l'atmosphère peut être en outre opposée comme ciel visible au ciel invisible, quand le terme de ciel désigne, non plus la voûte céleste, mais l'espace dont elle est la limite inférieure.

D'après ce qui précède, le théâtre des phénomènes de la lumière solaire et des phénomènes météorologiques sera le ciel quand celui-ci comprend tout l'espace qui s'étend au-dessus de la terre, l'atmosphère quand le ciel est conçu comme un monde invisible. Dans la division de l'univers qui comprend une atmosphère et un ciel visible, les deux ordres de phénomènes sont répartis entre ces deux mondes. Les phénomènes de la lumière solaire, paraissant se produire sur la voûte azurée elle-même, sont rapportés au ciel. L'espace intermédiaire que nous sommes convenus d'appeler l'atmosphère reste le théâtre des phénomènes météorologiques.

Dans ce même système de division comprenant trois mondes visibles, l'espace invisible constitue nécessairement un quatrième monde. Je ne fais ici qu'indiquer sommairement ces différents points pour l'intelligence de l'exposition qu'on va lire : la démonstration en sera faite successivement au cours de cette exposition même.

De plus, aux systèmes de division fondés sur l'observation directe, viennent s'en joindre d'autres dont la base reste toujours naturaliste, ou plutôt n'est autre que ces systèmes primitifs eux-mêmes qui se sont en quelque sorte ramifiés d'une manière artificielle, mais dont l'intelligence exige une étude particulière. Nous renvoyons cette étude à la fin de notre première partie, et, dans les développements qui vont suivre, nous réserverons, pour les traiter en même temps, tous les détails qui ne s'expliquent pas directement par la con-

ception de deux ou de trois mondes visibles et d'un troisième ou d'un quatrième monde invisible.

Il nous reste pourtant à signaler une division de l'univers non moins naturelle que les précédentes, mais dans une autre dimension : c'est la division en quatre régions cardinales. Seulement, à ces quatre régions, les *rishis* en ajoutent le plus souvent une cinquième, comme aux huit régions d'une période postérieure il en a été ajouté deux, le zénith et le nadir. Comme on le verra en temps et lieu, la cinquième région de la période védique est pareillement le zénith, ou bien encore le ciel invisible opposé aux quatre régions de l'univers visible.

Nous allons maintenant passer en revue les différents éléments, tant des phénomènes célestes que du sacrifice, en commençant par les éléments mâles.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS MALES

SECTION PREMIÈRE .

LE CIEL

Avant tous les autres éléments mâles il faut placer le ciel lui-même. Nous renvoyons au début du chapitre consacré aux éléments femelles, la conception du ciel et de la terre comme père et mère de toutes choses ; on verra alors que le couple est aussi considéré quelquefois comme composé de deux mères, et qu'en outre le ciel peut être conçu isolément comme femelle¹. Mais le nom de mâle lui est aussi expressément donné, V, 36, 5. Il est assimilé à un taureau, V, 58, 6 : « Que le ciel taureau mugisse². » Ailleurs, X, 68, 11, le ciel de la nuit est simplement comparé à un cheval noir, auquel les étoiles font un ornement de perles.

La notion du ciel est donc une de celles qui pourront être cherchées sous le mythe du mâle et particulièrement du taureau ou même du cheval, quand l'objet de ces représentations zoomorphiques ne sera pas autrement désigné. De telles représentations ont été suggérées pour le ciel par l'assimilation de la pluie au sperme³ d'un animal mâle qui vient féconder la terre, considérée comme femelle ; celle du taureau a trouvé une confirmation dans le mugissement du tonnerre.

1. Le mot *dyu* « ciel » est tantôt masculin, tantôt féminin.

2. Cf. V, 59, 8 : « Que le ciel mugisse. »

3. Quelquefois aussi à l'urine.

Un commencement d'anthropomorphisme peut être signalé au vers IV, 17, 3, où le ciel reçoit l'épithète *açanimat*, et semble être ainsi conçu comme armé de la foudre, puisque Indra, le véritable dieu fulgurant, lui est comparé. Mais c'est là un trait tout à fait isolé dans le *Rig-Veda*. Habituellement même le ciel, au moins sous son nom ordinaire de *dyu*, reste soustrait au zoomorphisme aussi bien qu'à l'anthropomorphisme.

La terre est toujours femelle, et le monde de l'atmosphère, se réduisant à l'espace libre entre le ciel et la terre, ne saurait guère être animé. Il n'est pas davantage susceptible de l'être sous le nom de « mer » qu'il reçoit très-souvent comme séjour des eaux célestes. Mais le nuage qui renferme ces eaux, le nuage non-seulement mugissant et ruisselant, mais encore mobile, semble s'offrir de lui-même aux jeux du zoomorphisme.

En tant que distinct des eaux qu'il contient, il est quelquefois femelle comme elles, et ces eaux sont alors son lait ; mais les mêmes eaux peuvent être considérées comme son sperme¹, et il devient alors un mâle, taureau ou cheval. C'est sous le nom de *parjanya*² que ces dernières conceptions se sont fixées.

Le ciel et les nuages d'ailleurs, n'étant comme la terre que les réceptacles, les lieux d'origine ou de manifestation des autres éléments, mâles ou femelles, devront, en tant que mâles, être considérés comme les pères de ceux-ci. C'est ce que nous constaterons en effet en temps et lieu.

Abordons maintenant l'étude des éléments mâles qui se manifestent dans chacun des trois mondes, c'est-à-dire dans le ciel visible, dans l'atmosphère et particulièrement dans le nuage, enfin sur la terre.

1. Ou son urine.

2. Voir la quatrième partie, ch. I. section IV.

SECTION II

LE SOLEIL

Le mâle du ciel est le soleil. Le rôle du soleil dans une mythologie naturaliste est nécessairement de première importance. Même sous son nom vulgaire il est adoré par les Aryas védiques, et plusieurs hymnes lui sont exclusivement adressés. Il est « l'âme du monde mobile et du monde immobile » I, 115, 1, et tous les êtres dépendent de lui, (littéralement, sont attachés à lui), I, 164, 14. En effet, c'est lui qui prolonge la série des jours, VIII, 48, 7, et vivre, c'est voir le soleil se lever, IV, 25, 4; VI, 52, 5; cf. I, 23, 21; II, 33, 1. L'amour de l'homme pour le soleil trouve l'une de ses expressions les plus frappantes dans ce vers, X, 37, 8 : « Traf-nant avec toi un immense éclat, ô brillant ! resplendissant, *jouissance pour tous les yeux*, te levant du sein d'une splendeur sublime, puissions-nous, vivants, te contempler, ô soleil ! » Quand il est enveloppé de ténèbres, les êtres sont « comme un insensé qui ne sait plus où il est », V, 40, 5. Notre dicton « le soleil luit pour tout le monde » est déjà védique, VII, 63, 1; mais ce n'est pas seulement pour les hommes que le soleil brille, c'est pour les hommes et pour les dieux, c'est-à-dire pour l'univers, I, 50, 5. Il n'est jamais, au moins sous son nom vulgaire, considéré comme malfaisant. A peine trouve-t-on dans tout le *Rig-Veda* deux ou trois allusions à son ardeur dévorante, II, 33, 6 : « Puissé-je atteindre la faveur de Rudra, comme l'ombre pendant l'été »; IX, 107, 20 : « Nous avons, comme des oiseaux dans leur vol, échappé au soleil qui brûle pendant l'été »; VII, 34, 19 : « Ils brûlent leur ennemi comme le soleil la terre ». Les auteurs des hymnes vivent encore évidemment sous des climats tempérés, et le petit nombre des traits pareils à ceux que nous venons de citer ne doit pas nous prédisposer à reconnaître, comme on l'a fait peut-être trop vite dans la mythologie védique, la conception d'un rôle malfaisant du soleil.

Le séjour et l'état du soleil quand il a disparu sont des questions qui préoccupent vivement nos poètes, I, 35, 7 : « Où est maintenant le soleil ? Qui le sait ? Sur quel ciel s'éten-

dent ses rayons ? » D'après les vers I, 115, 4 ; II, 38, 4, il n'est encore, quand il disparaît le soir, qu'au milieu de sa course : c'est qu'il a deux formes, l'une sous laquelle il se lève, et l'autre sous laquelle il se dirige vers l'Est, X, 37, 3, évidemment pendant la nuit. Le vers I, 115, 5 nous apprend que l'une de ses formes (le texte dit « splendeurs ») est brillante, et que l'autre est noire : mais par ce terme « noire » il faut entendre simplement « invisible ». C'est par une figure du même genre que l'astre invisible est, comme nous le verrons, représenté dans la mythologie par un aveugle ; il y est du reste souvent aussi désigné par cette qualification de « noir ». De notre première citation nous retiendrons ce trait « Sur quel ciel s'étendent ses rayons ? » suggérant naturellement l'idée du monde invisible qui reçoit le soleil quand il disparaît aux yeux de l'homme. Il va sans dire que l'astre absent est ardemment désiré, IV, 5, 13 : « Quand les déesses, maîtresses de l'immortalité, quand les aurores nous recouvriront-elles de la couleur du soleil ? »

Le soleil n'est pas toujours représenté comme un être animé. Le vers V, 63, 7 en fait un char brillant placé dans le soleil par Mitra et Varuna. L'idée de char a été naturellement suggérée par celle de la roue du soleil, et c'est évidemment le même astre qui est désigné par cette roue unique qui obéit aux mêmes dieux, V, 62, 2. Il est encore appelé une arme brillante, V, 63, 4¹, et enfin le bijou d'or du ciel, VII, 63, 4 ; cf. VI, 51, 1. Ces représentations, au moins le char et l'arme, impliquent l'intervention d'un être distinct du soleil ; nous en prendrons bonne note pour l'intelligence de certains détails mythologiques. On peut rapporter au même ordre de représentations la conception très-fréquente² du soleil comme un œil, l'œil des dieux et particulièrement de Mitra et Varuna.

En tant qu'être animé, le soleil est toujours mâle. Il est comparé à un aigle qui vole, VII, 63, 5, il est représenté lui-même comme volant, I, 191, 9 et paraît au vers V, 45, 9, recevoir directement le nom d'aigle. Le cheval est aussi une de ses représentations. C'est évidemment le soleil qui est désigné au vers VII, 77, 3 par la double qualification d' « œil des dieux » et de « cheval blanc » ou « brillant ».

1. Cf. ce passage d'un hymne à Indra, X, 148, 2 : « Puisses-tu triompher des races ennemies avec le soleil ! »

2. Voir la quatrième partie, ch. II, section v.

L'idée de cheval est naturellement suggérée par la course du soleil, celle d'oiseau par la course à travers le ciel.

Ailleurs le soleil n'est plus un cheval, mais il guide des chevaux, IV, 45, 6, ou des cavales attelées, I, 50, 9, de même qu'au soleil, œil des dieux, nous voyons substituer l'œil du soleil, I, 164, 14, et le soleil voyant, VII, 60, 2 ; 3 ; on saisit ainsi le passage du zoomorphisme à l'anthropomorphisme, ou plutôt à la notion d'un être distinct de l'astre lui-même. Dans l'ordre purement naturaliste, les chevaux du soleil sont ses rayons comme le montre ce vers, I, 50, 1 : « Le dieu qui connaît les êtres s'élève traîné par ses rayons, pour tout voir. lui, le soleil. » Quant au disque du soleil, il paraît assimilé, comme nous l'avons vu déjà, à un char : c'est en ce sens que la qualification bizarre de filles du char, donnée aux cavales-rayons, I, 50, 9, trouve son explication la plus naturelle. Ces cavales nommées *harit*, I, 50, 8 et *passim*, sont quelquefois remplacées par un cheval unique nommé *etaça*, VII, 63, 2 ; nous reviendrons plus loin sur les Harits, particulièrement sur leur nombre, et sur *Etaça*, ces mythes ayant subi selon nous l'influence de la liturgie.

Il semble à première vue inutile de relever les passages qui présentent le soleil comme faisant les jours, I, 50, 7 ; roulant les ténèbres ainsi qu'une peau, VII, 63, 1 ; chassant l'obscurité avec son éclat, X, 37, 4 ; triomphant des êtres ténébreux, I, 191, 8 et 9 ; cf. VII, 104, 24, qui au rebours des autres êtres, s'éveillent le soir, I, 191, 4 et 5. Ces citations ont pourtant leur intérêt ; en nous montrant le soleil *agissant*, elles nous préparent à le reconnaître dans la mythologie sous la figure d'un héros. Au vers X, 139, 3 il est comparé à Indra, le héros céleste par excellence¹.

1. Si toutefois la divinité de ce vers est bien le soleil comme l'entend l'*Anukramani*,

SECTION III

L'ÉCLAIR

Au soleil dans le ciel correspond l'éclair dans l'atmosphère ou le nuage¹. Le rôle de l'éclair, comme celui du soleil, est, sinon exclusivement, au moins principalement bienfaisant. C'est qu'on considère son apparition comme la condition de la chute des eaux célestes, et cette idée est fondée sur une observation réelle qui a pu être faite même sous un climat tempéré, alors du moins que la pluie est le plus impatiemment attendue, c'est-à-dire après une longue sécheresse. Il est à peine utile de recourir aux citations pour prouver que les *rishis* reconnaissaient ici une connexion étroite entre l'idée de l'éclair et celle de la pluie. Aussi ne ferons-nous que renvoyer aux vers I, 39, 9; V, 84, 3; VII, 56, 13; X, 91, 5 et au vers V, 83, 4 qui nous montrent l'essor de la végétation succédant à la manifestation de l'éclair. Mais nous citerons dans le texte même une expression des plus caractéristiques et presque intraduisible, II, 34, 2 : *vy abhriyá na dyutayanta vrishtayah*, « Ils (les Maruts) ont éclairé comme les pluies du nuage. »

La même question que nous avons soulevée pour le soleil se posait également pour l'éclair, cet élément dont l'apparition d'ailleurs est si courte, et le retour irrégulier. Quel est son séjour, son réceptacle, quand il reste caché aux yeux des hommes? Le nuage? Mais le nuage lui-même disparaît souvent. Ici encore les Aryas védiques rencontraient le mystère, ici encore leur était suggérée l'idée du monde invisible, I, 105, 1 : « O éclairs aux jantes d'or! on ne connaît pas votre séjour. »

Nous rangeons l'éclair parmi les éléments mâles, et la suite de ce travail ne laissera aucun doute sur l'exactitude de notre classification; mais elle semble au premier abord contredite par ce fait que le nom commun de l'éclair, *vidyut*, est féminin, bien plus, que l'éclair est sous ce nom effectivement

1. Il reste bien entendu que l'éclair peut être aussi conçu comme se manifestant dans le ciel : c'est ce qui résulte des observations présentées plus haut sur les différentes applications du terme « ciel ».

représenté comme femelle. C'est que le véritable nom de l'éclair dans le *Rig-Veda* n'est pas ce mot *vidyut* qu'on y trouve employé en tout 34 fois (en comptant les composés), nombre qui n'est nullement en rapport avec l'importance du phénomène et du rôle prédominant qu'il joue dans la mythologie védique. Ce nom véritable est celui d'Agni qui est appliqué en même temps au feu terrestre. L'identification des feux célestes au feu terrestre, que nous constaterons pour le soleil comme pour l'éclair, n'a guère diminué l'importance du nom qui désigne proprement le premier; elle a au contraire relégué tout à fait à l'arrière-plan le nom du second. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure qu'elle ne fût universellement acceptée que pour l'éclair, qu'elle se réduisît pour le soleil à une assimilation capricieuse et passagère. La raison de la différence doit être cherchée plutôt dans l'individualité du soleil, corps céleste aux contours nettement déterminés, opposée au caractère purement phénoménal de l'éclair, illumination brusque et courte du ciel. Cette opposition avait trouvé son expression dans les noms mêmes de l'un et l'autre, celui du soleil étant concret et masculin, *sūrya*, « soleil », tandis que celui de l'éclair était féminin, et comme la plupart des féminins formés sans suffixe de la racine nue, (accompagnée seulement ici d'un préfixe, *vi-dyut*), avaient selon toute vraisemblance le sens abstrait qui est à l'origine celui de notre mot éclair lui-même, et pourrait se traduire : illumination. En tant que l'éclair était conçu comme un élément, d'essence identique aux autres feux célestes et terrestres, le mot *vidyut* en exprimait la manifestation, la production, plutôt qu'il ne le désignait lui-même. C'est en ce sens que le *rishi* Vasishtha, identifié comme nous le verrons au feu de l'éclair, est appelé « la lueur qui sort de la *vidyut* » c'est-à-dire « de l'illumination » VII, 33, 10. Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la section consacrée à Agni que nous pourrions retrouver les traces de la conception de l'éclair comme mâle et de ses diverses représentations. Nous pouvons cependant remarquer dès maintenant que l'assimilation à un cheval et à un oiseau, déjà constatée pour le soleil, ne s'expliquera pas moins bien pour l'éclair par son apparition rapide dans les airs. Ajoutons que le bruit du tonnerre qui accompagne l'éclair, et le fait appeler l'éclair tonnant dans les nuages, IX, 87, 8, suggère non moins naturellement l'idée d'un taureau mugissant.

Quant aux représentations de l'éclair sous son nom de

vidyut, ou plus exactement du phénomène d'illumination considéré comme distinct de l'élément igné lui-même, ce n'est pas ici le lieu d'en traiter, et nous les renvoyons au chapitre consacré aux éléments femelles.

Cependant les emplois de ce mot *vidyut*, auxquels nous avons emprunté nos premières citations sur la part faite à l'éclair dans les préoccupations des Aryas védiques, peuvent nous renseigner encore sur une représentation non animée de l'éclair. Je veux parler de l'assimilation de l'éclair à une arme. Nous verrons plus tard que les Maruts ont l'éclair à la main, VIII, 7, 25; V, 54, 11; cf. I. 88, 1; III, 54, 13; V, 54, 3, et qu'avec l'éclair ils frappent le démon, I, 86, 9. Mais comme arme aussi bien que comme mâle, l'éclair a le plus souvent changé de nom : il est devenu la foudre, *vajra*, que nous trouverons plus loin dans la main d'Indra. Remarquons cependant encore que, même sous sa forme de flèche, de flèche d'en haut, *çarave brihatyai*, IV, 3, 7, l'éclair est compris dans une énumération de dieux auxquels Agni doit rendre compte des actions des hommes.

SECTION IV

AGNI

§ 1^{er}. — DIFFÉRENTES FORMES D'AGNI — ORIGINE CÉLESTE DU FEU TERRESTRE

Le nom d'Agni désigne d'abord le feu terrestre. Il s'applique d'une façon générale au feu qui dévore le bois et dont les effets font souvent l'objet de descriptions pittoresques, par exemple, I, 58, 4; IV, 7, 9; 11; V, 7, 7; VI, 3, 4; 60, 10; VII, 8, 2; VIII, 49, 7; puis particulièrement au feu qui cuit les aliments, cf. X, 27, 18; enfin et, surtout au feu du sacrifice, d'ailleurs identique au feu du foyer domestique, ou tout au moins tiré de ce feu.

L'importance du feu terrestre n'est pas moindre dans la vie humaine que celle du soleil et de l'éclair. Par la diversité de ses usages il peut même paraître y jouer le rôle prédominant. Placé à la disposition de l'homme qui « l'engendre »,

I, 60, 3, et dont il est comme le fils, I, 69, 5; VIII, 19, 27, s'il semble devoir, par ce fait même, lui inspirer un moindre respect que l'astre du jour et le météore igné de l'orage, il a d'autant plus de titres à son amour. A la différence de l'éclair et du soleil, il brille en tout temps, et la nuit comme le jour : « Il éclaire, même la nuit », dit l'auteur du vers V, 7, 4, « celui-là même qui est éloigné¹ ».

Mais c'est comme feu du sacrifice qu'Agni rend à l'homme les services les plus signalés ; c'est dans l'ordre des idées liturgiques qu'il prend une importance décidément prépondérante.

Nous ne pourrions mettre actuellement ce point en lumière sans anticiper sur des développements qui seront mieux à leur place plus loin. Contentons-nous d'une simple allusion à la formule souvent répétée, et appliquée non pas même au feu du sacrifice en général, mais au feu du sacrifice consommé selon toutes les règles : « Celui-là est le véritable Agni qui..... etc. », V, 6, 1 ; 25, 2 ; VII, 1, 14-16 ; cf. *ibid.* 4 et IV, 15, 5, et *passim*.

Comme le soleil, comme l'éclair, ainsi que nous le verrons plus loin, sous ce même nom d'Agni, le feu du sacrifice est directement divinisé. Établi chez les races humaines, III, 5, 3 ; cf. IV, 6, 2, il y séjourne, immortel parmi les mortels, VIII, 60, 11. C'est un dieu que les mortels allument, III, 10, 1, ou engendrent, IV, 1, 1. Il est invoqué en qualité de feu du sacrifice dans un très-grand nombre d'hymnes. De tous les dieux, il est le plus proche, il est l'allié le plus voisin des hommes, VIII, 49, 10 ; cf. IV, 1, 5 ; VII, 15, 1.

L'attribution au feu terrestre du caractère divin s'expliquerait déjà par la puissance effective de cet élément. Elle serait mieux justifiée encore pour le feu du sacrifice par le rôle d'intermédiaire qu'il joue, ainsi que nous le verrons, entre les hommes et les dieux. Mais pour les Aryas védiques elle repose avant tout sur la croyance à l'identité de ce feu avec les feux célestes du soleil et de l'éclair.

Agni est d'abord simplement comparé au soleil, pour son

1. Il offre aussi cette particularité, qu'il est bon de noter parce qu'elle peut fournir l'explication de certains traits mythologiques, de faire face de tous côtés, I, 97, 6 et 7 ; 144, 7 ; II, 3, 1 ; X, 79, 5, et, comme ajoute le vers I, 94, 7, d'être beau de tous côtés. C'est donc à lui qu'appartient primitivement la qualification de *caturanika* « à quatre visages » que nous verrons appliquée à Varuna dans un passage, V, 48, 5, où la mention de la langue suggère aussi d'ailleurs l'idée du feu du sacrifice.

éclat, I, 149, 3; VI, 2, 6; 4, 3; 12, 1; VII, 3, 6; 8, 4; VIII, 7, 36, pour sa beauté, VIII, 91, 15; cf. I, 66, 1, pour sa pureté sans tache, VI, 3, 3; X, 91, 4, et comme lui il chasse les ténèbres de ses rayons, VIII, 43, 32. Le fait même dont nous entreprenons la constatation, à savoir l'identité d'Agni sous les différentes manifestations de la chaleur et de la lumière, rend souvent fort difficile ou même impossible, dans les cas particuliers, l'application exclusive de son nom à telle ou telle de ces manifestations. Mais le feu du sacrifice paraît clairement désigné dans plusieurs des passages cités; il l'est en tout cas dans le vers X, 69, 2, où Agni est comparé au soleil pour l'éclat qu'il prend après avoir reçu l'offrande du beurre. Au vers V, 1, 4, on lit que les esprits de ceux qui offrent le sacrifice sont tous ensemble tournés vers lui comme les yeux convergent sur le soleil. Ces comparaisons¹ sont déjà plus significatives qu'on ne pourrait le croire. Nous aurons en effet plus d'une fois l'occasion de constater que pour les poètes védiques la comparaison n'est pas éloignée de l'assimilation, que les deux termes d'une comparaison peuvent même être identiques. Réciproquement d'ailleurs les rayons du soleil sont comparés à des feux, I, 50, 3, et au vers VIII, 25, 19, le soleil est lui-même expressément comparé au feu du sacrifice, au feu allumé et honoré d'une offrande.

Il est telle formule de comparaison du feu au soleil où le premier paraît jouer effectivement le rôle du second, en sorte qu'à la traduction « comme le soleil » on pourrait être tenté de substituer l'interprétation « en qualité de soleil », comme au vers VI, 4, 6 : « En qualité de soleil, avec tes rayons brillants, ô Agni, tu as, par ton éclat, étendu et séparé les deux mondes. »

Quoi qu'il en soit, nous lisons au vers Vâl. 8, 5, cette fois sans aucune particule comparative : « Agni, avec un éclat brillant, a resplendi, soleil, bien haut, a resplendi, soleil, dans le ciel »; et dans le vers III, 14, 4, dont nous retrouverons plus loin le premier hémistiche : « ... lorsqu'avec ton éclat, ô fils de la force (Agni), tu t'es étendu, soleil, au-dessus des races des hommes². » Ici, c'est bien décidément

1. On peut y ajouter la comparaison d'Agni à Savitri, dieu qui préside au cours du soleil, et qui est quelquefois confondu avec lui, IV, 6, 2; cf. I, 36, 13; 73, 3; 95, 7.

2. Les accusatifs *kshith* et *nrtin* sont construits paratactiquement.

le soleil qui est désigné à la fois par son propre nom et par celui d'Agni ¹.

Ailleurs, à défaut du nom même du soleil, certains traits ne permettent guère de douter que cet astre ne soit encore désigné sous le nom d'Agni. Il en est ainsi, par exemple, au vers III, 2, 14, où Agni est invoqué comme « la lumière du ciel qui s'éveille à l'aurore », et « la tête du ciel », et aux vers X, 187, 4 et 5, où il est dit, dans le second qu'Agni est né brillant de l'autre côté de l'atmosphère, et dans le premier qu'il voit tous les êtres. Nous avons relevé plus haut l'assimilation du soleil à un œil, et il n'est guère douteux qu'Agni ne soit redevable à son identification au soleil de l'épithète *jāta-vedah* « connaissant les êtres », qui est devenue son bien propre, mais que nous trouvons encore appliquée à l'astre lui-même au vers I, 50, 1. Lors donc qu'avec le don de longue vue, une origine céleste est attribuée à Agni, il semble légitime de le considérer comme représentant alors principalement le soleil. C'est en qualité de soleil qu'Agni accomplit une course circulaire (*parijman*), en contemplant (ou en éclairant?) les êtres, VII, 13, 3. Le vers VIII, 19, 16, d'après lequel c'est par Agni que voient les dieux, et particulièrement Mitra et Varuna, rappelle la formule qui fait du soleil l'œil de ces divinités. Ailleurs ce n'est plus Agni lui-même qui est l'œil, mais bien le soleil qui est l'œil d'Agni, I, 115, 1. C'est évidemment avec le même œil qu'Agni voit les démons, X, 87, 12, puisqu'il est prié de le rendre au chantre, c'est-à-dire de faire reparaître le jour. Nous retrouvons ici le passage de l'idée « d'œil » à celle de « voyant » que nous avons constatée pour le soleil lui-même.

Les citations précédentes ne forment qu'une très-petite partie des textes qui concourent à prouver que le soleil est bien réellement, et dans un grand nombre de cas, désigné par le nom d'Agni. Les autres seront successivement produits dans l'ordre où les appellera le développement des idées dont nous entreprenons l'exposition. La même observation sera applicable aux premières preuves que nous allons apporter à l'appui de l'identification d'Agni et de l'éclair.

Les rayons d'Agni, III, 1, 14, ses splendeurs, V, 10, 5, ses beautés, X, 91, 5, sont comparés à des éclairs. Lui-même

1. Cf. I, 71, 9.

brille de loin comme l'éclair ¹, I, 94, 7. Réciproquement il est dit des éclairs qu'ils ont l'éclat du feu, d'Agni, V, 54, 11.

D'autres comparaisons où l'éclair n'est plus désigné par son nom, mais par une de ses représentations, sont plus significatives, précisément parce qu'introduisant une notion autre que l'idée pure et simple d'éclat, elles ne sont plus directement suggérées par l'observation, et supposent une assimilation plus complète. C'est ainsi qu'Agni est comparé au cheval du nuage, I, 149, 3. C'est ainsi surtout que l'idée d'arme apparaît dans divers passages, où Agni est comparé au trait de l'archer, I, 66, 7, est appelé le trait du sacrifice VI, 66, 10, est comparé à la pierre à lancer *céleste*, I, 143, 5, tandis qu'au vers X, 142, 3 ; cf. 1, par le passage de l'idée d'arme à celle de héros armé, il est question du trait d'Agni.

Lorsque Agni est comparé au ciel tonnant, X, 45, 4, quand il est dit qu'il tonne comme le plateau du ciel, I, 58, 2, ou simplement qu'il tonne, I, 140, 5, ces expressions, quoiqu'elles puissent faire allusion au bruit réel, au crépitement du feu terrestre, sont trop exagérées dans cette application pour pouvoir s'expliquer autrement que par une assimilation consacrée du feu terrestre à l'éclair. Dans deux ou trois passages, IV, 10, 4 ; V, 25, 8 ; VII, 3, 6, dont la construction est un peu embarrassée on peut même douter, en dépit de la particule comparative, si le bruit d'Agni est simplement comparé au tonnerre, ou s'il n'est pas le tonnerre lui-même.

Le doute n'est plus possible au vers VI, 6, 2, où Agni est appelé le « tonnerre (pour « le tonnant ») brillant qui est dans le ciel. » Le nom d'Agni désigne encore évidemment l'éclair au vers X, 8, 1, où il est appelé « le taureau qui fait retentir les deux mondes, qui atteint les dernières extrémités du ciel, et qui croît dans le sein des eaux », et au vers VIII, 91, 5, dont l'auteur invoque Agni comme le sage « qui a le bruit du vent, le hennissement du nuage, et qui prend la mer (*céleste*) pour vêtement ».

Enfin l'emploi de la racine *dyut* avec le préfixe *vi*, pour exprimer l'éclat d'Agni brillant « dans l'impérissable », c'est-à-dire dans le ciel, VI, 16, 35, semble bien impliquer son identité avec l'éclair.

1. *Tadit*. Je ne vois aucune raison d'abandonner dans ce passage et dans un autre, II, 32, 9, comme le font MM. Roth et Grassmann, le sens d'« éclair », seul établi pour ce mot par l'usage postérieur.

Il arrive souvent aussi qu'un texte place expressément Agni dans le ciel, sans qu'il soit facile ou même possible de choisir entre les deux formes qui peuvent alors lui être attribuées, celle de l'éclair et celle du soleil. Ainsi le vers VIII, 44, 29, nous le présente simplement comme brillant dans le ciel¹. Je n'oserais affirmer, en dépit de la distinction établie plus haut entre les lieux d'origine du soleil et de l'éclair, que l'Agni naissant « dans le ciel suprême », I, 143, 2 ; VI, 8, 2 ; VII, 5, 7, ne puisse être que le soleil. Même observation sur le vers X, 187, 2, d'après lequel il apparaît en brillant de la distance la plus éloignée². Le vers VI, 15, 1, paraît contenir une allusion assez vague à la naissance d'Agni dans le ciel. Nous avons vu Agni comparé, ou plutôt sans doute identifié au soleil, comme étendant et séparant les deux mondes, VI, 4, 6 ; mais la même fonction pouvant être attribuée à l'éclair, nous ne nous prononcerons pas sur le vers VI, 1, 11, où elle l'est à Agni, sans autre indication³. La même réserve nous est imposée pour les vers VI, 7, 6 et 7, d'après lesquels Agni a mesuré les espaces du ciel. Les formules qui le représentent remplissant les deux mondes, I, 69, 1 ; cf. II, 2, 5, et les remplissant en naissant, VI, 10, 4, ainsi que toutes les demeures, X, 1, 1, ce qui revient vraisemblablement au même, ou encore tous les espaces du ciel, I, 146, 1, lors même qu'elles seraient appliquées au feu du sacrifice⁴, renfermeraient une exagération qui suggérerait naturellement l'idée du feu céleste ; mais elles conviennent également bien à la lumière du soleil et à l'éclair.

Nous savons maintenant que le nom d'Agni peut désigner le soleil ou l'éclair, ou plus généralement un feu céleste. Cet usage de la langue paraît impliquer déjà l'assimilation réelle des feux célestes et du feu terrestre. L'identité d'essence de celui-ci et de ceux-là va être définitivement prouvée par le mythe de la descente d'Agni.

1. J'interpréteraïs de même les vers III, 27, 12 et VIII, 43, 4, ne voyant aucune raison de modifier comme le font MM. Roth et Grassmann, dans la locution *upa dyavi*, le sens védique ordinaire de la préposition *upa* avec le locatif.

2. Sur l'éloignement d'Agni, cf. V, 2, 4.

3. Cf. encore les passages où il est dit simplement qu'Agni a étendu les deux mondes, V, 1, 7 ; VII, 5, 4.

4. L'Agni qui au vers VI, 48, 6, remplit les deux mondes et court « avec sa fumée » dans le ciel, paraît bien être en effet le feu du sacrifice. Voir plus loin, cf. VIII, 92, 2

Ce mythe n'est d'ailleurs comme tous les mythes primitifs qu'une induction fondée sur une observation réelle. Et ici je n'entends pas parler seulement du feu allumé par la chute de la foudre, quoique ce phénomène soit presque exclusivement pris en considération par M. Kuhn dans son livre *Die Herabkunft des Feuers*. Ce phénomène terrible ne paraît guère interprété, au moins par les Aryas védiques, que comme une œuvre de la colère céleste, VII, 46, 3 : « Ton trait (ô Rudra), qui, lancé du ciel, parcourt la terre, qu'il nous épargne ! » S'il a vraisemblablement suggéré la première idée de la descente du feu, cette suggestion, déjà confirmée par une assimilation du feu terrestre aux feux célestes, fondée sur des sensations analogues de lumière, et, pour le soleil, de chaleur, l'a été encore par un raisonnement d'un caractère quasi-scientifique, qui a dû occuper la première place dans la conception du mythe propre aux poètes de Rig-Veda. Le feu sort du bois, dont on le tire, comme nous le verrons, par le frottement. C'est ce qui fait dire de lui qu'il est né dans le bois, VI, 3, 3; X, 79, 7, qu'il est répandu dans les plantes, X, 1, 2, qu'il est le fœtus des plantes, II, 1, 14. Or qu'est-ce qui fait germer et croître les végétaux qui fournissent ce bois ? La pluie. C'est donc la pluie qui en tombant sur la terre a apporté et introduit dans les plantes le feu qu'on y retrouve. Ce feu était caché dans la pluie comme il l'est là-haut dans le nuage, ou encore la pluie l'a enfanté comme le nuage l'enfante, ainsi qu'il sera expliqué dans le chapitre consacré aux relations des éléments mâles et des éléments femelles. L'observation des éclairs qui accompagnent la chute des eaux célestes, *qui y sont mêlés*, a pu d'ailleurs, indépendamment de la chute effective de la foudre, suggérer ce raisonnement, et a dû en tout cas le confirmer. Nous retrouverons plus loin la même conception à propos de la descente dans les plantes du Soma ou breuvage céleste, identique, non pas comme on le croit généralement à la pluie, mais bien à l'élément igné que la pluie est supposée contenir. Pour le feu lui-même, les poètes y font des allusions assez claires. Ainsi nous lisons au vers VII, 9, 3 qu'Agni, fœtus des eaux, a pénétré dans les plantes, au vers VIII, 43, 9 que son séjour est dans les eaux, qu'il monte dans les plantes, et qu'étant dans la matrice, apparemment dans la matrice des plantes, il naît de nouveau. Le premier hémistiche du vers I, 95, 10, si je l'entends bien, représente la descente d'Agni

mêlé aux eaux célestes qu'il fait lui-même couler : « Il prend pour route le torrent qui coule à travers l'espace aride; il atteint la terre avec les flots brillants (qu'il colore lui-même). » Le second hémistichie n'offre pas moins d'intérêt pour notre sujet : « Il dévore (littéralement, il reçoit dans son ventre) tout ce qui est vieux (le vieux bois), il pénètre à l'intérieur des plantes nouvelles. » J'interpréterais encore dans le même ordre d'idées ce passage, I, 141, 4 : « Quand il est amené de chez le père suprême, il escalade les plantes¹... » Au reste la transformation en plante du feu tombé du ciel est un mythe fort ancien, commun, ainsi que l'a prouvé M. Kuhn, à tous les peuples de la race, et ce mythe paraît trouver une explication plus satisfaisante dans l'ordre d'idées qui vient d'être présenté, que dans la conception d'une descente d'Agni sous la forme d'une pièce de bois à allumer le feu. Une telle conception paraît d'ailleurs étrangère à la mythologie védique, et M. Kuhn ne l'a tirée sur un autre domaine du mythe de Prométhée, qu'à l'aide d'une étymologie contestable.

L'idée de la descente du feu céleste sur la terre n'est d'ailleurs pas présentée seulement sous la forme simple et transparente que nous avons constatée. La précieuse acquisition est rapportée, tantôt à un don des dieux, tantôt à l'opération de certains personnages tels que Mâtariçvan et les Bhrigus dont nous ne sommes pas encore préparés à bien comprendre l'origine. Nous retrouverons plus loin ces mythes. Dès maintenant nous avons reconnu non-seulement l'assimilation du feu terrestre aux feux célestes, mais encore l'origine céleste du premier. L'identité essentielle d'Agni, de l'éclair et du soleil, va être confirmée par une nouvelle série de citations relatives à la diversité des lieux d'origine, des séjours, des formes d'Agni conçu comme un seul et même élément. Terminons seulement ce que nous avons à dire actuellement de la descente du feu par cette observation, qu'en raison même de notre mythe, le titre de « fils du ciel » appliqué à Agni IV, 15, 6; VI, 49, 2, n'implique plus nécessairement

1. Le sens du mot *prikshudhah* que je ne traduis pas est trop douteux pour qu'on puisse tirer de l'interprétation que M. Roth en propose (dévorant) un argument contre mon interprétation. — Le vers III, 14, 1 : « Agni, fils de la force, qui a pour char l'éclair, qui a une chevelure de lumière, a répandu son éclat sur la terre, » est peu significatif. Il n'est pas certain que ces différents traits doivent composer un tableau unique, ni même que l'éclat répandu sur la terre doive s'entendre d'une descente effective du feu.

l'idée d'un feu céleste, et peut convenir également au feu du sacrifice. Notons encore une qualification donnée couramment à Agni, celle d'hôte, *atūhi*, des hommes (voyez Grassmann, *Wörterbuch*, s. v.), qui fait évidemment allusion à son origine céleste, et qui est en quelque sorte commentée dans ce vers, IV, 1, 9 : « Il séjourne dans les demeures de l'homme, accomplissant le sacrifice ; le dieu est devenu le compagnon du mortel. »

Nous passerons rapidement sur les textes qui mentionnent en termes généraux la multiplicité des formes d'Agni. Les mortels invoquent ses noms, ou plutôt ses essences nombreuses, VIII, 11, 5 ; cf. III, 20, 3. Ils le prient de leur accorder sa faveur sous tous ses aspects, IV, 10, 3 ; VII, 8, 5. Ses bûchers (? *samhatah*) ont toutes les formes, III, 1, 7. Les offrandes doivent, suivant une formule qui sera étudiée plus loin, faire croître ses corps nombreux, X, 98, 10. Il séjourne dans tous les êtres, II, 10, 4. Il est enfanté, III, 54, 19, ses essences, X, 80, 4, ses mâchoires, X, 79, 1, sont disséminées en divers lieux, et ainsi dispersé il reste un seul et même roi, III, 55, 4. Il est semblable en divers lieux, dans toutes les races, VIII, 11, 8 ; 43, 21. Aussi à la question posée au vers X, 88, 18 : « Combien y a-t-il de feux », trouve-t-on dans un autre hymne, Vâl. 10, 2, la réponse : « Il n'y a qu'un feu allumé en plusieurs lieux. » Sans doute la multiplicité des formes du feu s'expliquerait déjà par la dissémination du feu terrestre en divers lieux, et en particulier du feu du sacrifice sur les autels des différents sacrificateurs. Tel peut être en effet le sens de plusieurs des passages cités¹. Mais ce que nous savons déjà de la conception d'Agni dans le *Rig-Veda* nous montre aussi que ces formules peuvent avoir une portée beaucoup plus étendue. J'en dirai autant de celles où Agni est invoqué avec les Agnis, VII, 3, 1 ; VIII, 18, 9 ; 49, 1 ; X, 141, 6, avec tous les Agnis, I, 26, 10 ; VI, 12, 6, où l'Agni auquel on s'adresse, VIII, 19, 33, et particulièrement Agni Vaiçvânara (commun à toutes les races), I, 59, 1 est considéré comme un tronc dont « les autres feux sont les branches. » Sans doute les « autres feux » peuvent être les différents feux terrestres et sont en effet appelés au vers VI, 10, 2 les feux

1. Cf. les passages qui constatent sa présence dans toutes les races, III, 1, 20 ; 21 ; IV, 7, 1 ; VIII, 63, 1, et *passim*, cf. V, 15, 4, et dans toutes les demeures, V, 1, 5 ; 6, 8 ; 11, 4.

de Manus ou de l'homme, bien que d'ailleurs l'identification des différents dieux à Agni, dont nous aurons à traiter plus loin, suggère une tout autre interprétation pour les passages où ces feux reçoivent la qualification de dieux, III, 24, 4; VI, 11, 6; qu'en effet les dieux Maruts reçoivent non-seulement l'épithète « brillants comme le feu », III, 26, 5, mais le nom même de feux, d'Agnis *ibid.* 4, dans un hymne où ils sont invoqués en même temps qu'Agni; qu'enfin les dieux auxquels Agni dans le vers VII, 1, 22, doit rendre compte des actions des hommes, soient appelés les feux allumés par les dieux. Mais en tout cas, le feu principal dont « les autres feux sont les branches » d'après les vers I, 59, 1 et VIII, 19, 33, surtout quand il reçoit comme dans le premier de ces vers le nom de Vaiçvânara « ou commun à toutes les races », expression dont le sens sera précisé plus loin, éveille bien d'après ce que nous savons déjà l'idée d'un élément dont les manifestations ne sont pas confinées dans le monde terrestre. — D'ailleurs, pour en revenir aux premières formules citées, à côté des nombreuses essences d'Agni dont il est question au vers VIII, 11, 5, nous trouvons mentionnée deux vers plus loin sa demeure « suprême », et c'est aussi sans doute aux formes célestes du feu que s'opposent ses « aspects domestiques » dont parle le vers III, 1, 15 ¹.

Les textes relatifs aux différentes formes, aux différents séjours, aux différentes naissances d'Agni, sont souvent aussi plus précis. Les vers I, 57, 9 et 10, nous le montrent tour à tour dans les plantes et dans les eaux, ce qui ne peut naturellement s'entendre que des eaux célestes. D'après le vers III, 1, 13, le bois a engendré celui qui est le fils des eaux et des plantes. Agni, connaissant (habitant) le nuage, séjourne chez les hommes et dans le sein des eaux, X, 46, 1. Je citerai littéralement, X, 91, 6: « Les plantes l'ont reçu comme un fœtus qui se reproduit régulièrement; les eaux mères ont engendré Agni: il est le (fruit) commun que les arbres, que les plantes devenues grosses enfantent tous les jours »; et VI, 48, 5: « Lui, le fœtus de la loi, que les eaux, que les pierres (ou les montagnes), que

1. Celles des splendeurs d'Agni qui portent le sacrifice, X, 188, 3, peuvent s'opposer simplement aux feux profanes, comme ceux des corps d'Agni qui sont propices et portent le mort dans le monde des pieux, X, 16, 1.

les bois nourrissent, qui baratté¹ avec force par les hommes, naît sur la surface de la terre. » Le terme de montagnes ou de pierres peut s'entendre aussi bien des pierres réelles d'où jaillit le feu et des montagnes terrestres qui les fournissent, que des montagnes célestes qui sont, comme nous le verrons, les nuages ou la voûte même du ciel. Poursuivons nos citations. Agni naît des eaux, de la pierre, du bois, des plantes, II, 1, 1. Il est le fœtus des eaux, le fœtus du bois, le fœtus du monde mobile et du monde immobile², et séjourne dans la pierre (ou dans la montagne), I, 70, 3 et 4. Dans tous les passages qui précèdent³ la mention des eaux suggérerait seule nécessairement l'idée d'un feu céleste. La matrice préparée par les dieux qui est le séjour d'Agni d'après le vers VII, 4, 5, où il est présenté aussi comme le fœtus des plantes, des arbres, de la terre, est vraisemblablement un séjour supra-terrestre. Enfin, le vers I, 98, 2 attribue expressément pour séjour à Agni le ciel comme la terre en même temps que toutes les plantes. Le vers III, 22, 2 ajoute au ciel, à la terre et aux plantes, les eaux et l'atmosphère. Ici, nous avons déjà, en dépit de la confusion produite par les mentions équivalentes de la terre et des plantes, de l'atmosphère et des eaux, tous les éléments de notre triade de feux. Si nous éliminons au vers X, 2, 7 le nom de *Tvashtri*, au vers X, 46, 9, ceux de *Tvashtri*, des *Bhrigus*, de *Mâtariçvan*, des dieux, conçus comme producteurs du feu, il nous reste la formule : « Agni, que le ciel et la terre, que les eaux ont engendré. » C'est bien la triade des mondes⁴, les eaux représentant l'atmosphère.

Enfin le nombre trois est souvent expressément indiqué. Le vers X, 45, 1 porte en propres termes qu'Agni est né une première fois du ciel, une seconde fois « de nous », c'est-à-dire sur l'autel, et une troisième fois dans les eaux, cf. 3. De là, au vers 2 : « Nous connaissons, ô Agni ! tes triples essences triplement disséminées en beaucoup de lieux. » Dans

1. Cette expression sera expliquée plus bas.

2. Cf. III, 27, 9, le fœtus des êtres (de tous les êtres).

3. On peut leur comparer le vers I, 59, 3, d'après lequel Agni est le maître des richesses qui sont dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux, chez les hommes.

4. Elle se retrouve au vers VIII, 44, 16, où l'idée exprimée n'est plus d'ailleurs celle des différents séjours d'Agni, mais bien celle de son autorité dans les trois mondes : « Agni tête, sommet du ciel, maître de la terre, met en mouvement les torrents des eaux. »

le vers I, 141, 2, la première naissance d'Agni dans le ciel est suggérée plutôt qu'exprimée; mais il est fait explicitement-mention de sa *seconde* naissance dans les sept mères bienheureuses, c'est-à-dire dans les sept rivières célestes¹, et de la *troisième* naissance où il a été engendré par les dix jeunes femmes, c'est-à-dire par les dix doigts². La naissance d'Agni sur la terre occupe ici, plus naturellement en apparence³, le dernier rang. Il en est de même au vers II, 18, 2 dont le premier pâda paraît signifier qu'Agni est une première et une seconde fois capable de traîner un char merveilleux dont nous reparlerons, mais dont le second porte en tout cas que, la troisième fois, il est le hotri, le prêtre de l'homme.

C'est aussi, à ce qu'il semble, le feu du sacrifice qui occupe le troisième rang dans la triade assez mal définie du vers I, 164, 1 : « De ce beau sacrificateur chenu⁴, le frère moyen est dévorant⁵, le troisième frère est couvert de beurre. »

Au contraire le troisième séjour d'Agni est au vers X, 1, 3 son séjour suprême, également désigné par cette seule qualification de suprême aux vers I, 72, 2 et 4; cf. V, 3, 3.

Nous retrouverons plus loin le vers X, 88, 10 d'après lequel Agni a été partagé en trois, et le vers III, 2, 9 où il est dit que des trois bûches d'Agni, l'une a été déposée chez les mortels, tandis que les deux autres « viennent vers leur sœur ».

Ces deux autres représentent sans doute le soleil et l'éclair qui sont en tout cas suffisamment indiqués, dans les textes cités plus haut, par l'opposition du ciel et des eaux. A ce propos citons, à l'appui de la répartition des deux feux célestes entre le ciel et l'atmosphère, le vers V, 85, 2 qui mentionne parallèlement à Agni (l'éclair) dans les eaux, le soleil dans le ciel, et le vers X, 27, 21 qui place la foudre, c'est-à-dire encore l'éclair, *au-dessous* du séjour du soleil⁶.

1. Voir à la fin de cette première partie le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*. — J'adopte la correction de M. Grassmann, d'ailleurs sans influence sur le sens général.

2. Voir plus bas. — Même observation pour le changement à faire au texte (celui-ci déjà proposé par M. Roth).

3. Nous reviendrons sur ce point.

4. Le soleil ?

5. L'éclair ? Ordinairement le feu dévorant est le feu terrestre.

6. Désigné d'ailleurs par un mot qui implique l'idée d'humidité, *purtsha*. Voir au chapitre suivant la section des *Eaux*.

Toutefois, par une transformation de l'usage des nombres mythologiques que nous verrons, dans le dernier chapitre de cette première partie, se réduire en loi, les trois lieux d'origine, les trois séjours, les trois formes du feu, finissent par être attribuées ensemble à l'espace supra-terrestre. C'est ainsi que le vers IV, 1, 7 attribue à Agni trois naissances « suprêmes. » Au vers III, 17, 3, l'origine de ses trois vies paraît même rapportée à l'aurore seule qui est bien, comme nous le verrons, la mère d'Agni, mais sous l'une de ses formes particulières, celle du soleil. Le vers I, 95, 3, après la mention des trois naissances, omet la terre¹, et compte pour lieux d'origine, avec le ciel, la mer et les eaux, comme deux mondes distincts, bien qu'il ne puisse s'agir que d'une mer céleste.

Le chiffre trois reparait encore dans d'autres passages où aucun trait particulier n'en vient préciser l'application. Agni a trois demeures, *tri shadhassthā*, et trois langues, trois corps aimés des dieux, au vers III, 20, 2, comme au vers I, 146, 1, il a trois têtes. Le mythe des trois demeures s'est fixé dans deux composés servant d'épithète à Agni, dont l'un, *tripastya*, ne lui est appliqué qu'une fois, VII, 39, 8, mais dont l'autre, *trishadhasstha*, accentué, tantôt sur la finale, tantôt sur la pénultième, est plus usité, V, 4, 8; VI, 8, 7; 12, 2; cf. X, 61, 14.

Sans doute les trois séjours d'Agni font songer aux trois foyers sacrés qui portent, dans le rituel du sacrifice, les noms de *Gārhapatya*, d'*Ahavantiya* et de *Dakshināgni*. Il n'est pas impossible qu'ils les désignent quelquefois dans nos textes, et il est même peu probable qu'il faille entendre autrement les trois matrices, ou séjours, où Agni est au vers II, 36, 4 prié de s'établir. Si la répartition des trois naissances d'Agni entre les trois mondes n'était pas prouvée par des textes formels, les partisans d'une interprétation purement liturgique des mythes védiques auraient pu songer à demander au rituel l'explication de celui qui nous occupe. J'insiste sur ce point parce qu'ils ont tenté ailleurs ce qu'il leur était trop évidemment interdit de faire ici. Mais, qui ne voit que de telles explications n'expliquent rien, ou plutôt que

1. Il ne semble pas qu'on puisse trouver dans le second hémistiche l'équivalent de la mention de la terre qui manque dans l'énumération du premier.

2. La flamme d'Agni est désignée au vers X, 105, 9 par le mot *tretini* dont le sens paraît être « triple ».

le détail du rituel ne peut trouver son explication que dans le mythe, bien loin de pouvoir servir lui-même à expliquer le mythe ? Ceux qui croient pouvoir rendre compte d'un mythe par le culte seul, commettent, en sens inverse, la même faute que les partisans d'un naturalisme exclusif. Dans le système d'interprétation qu'on trouvera suivi dans tout ce livre, c'est la combinaison des observations naturelles avec l'idée du culte sous sa forme la plus simple, qui a produit à la fois la complication des mythes et des rites qui en sont l'image. Pour nous en tenir à l'exemple du mythe des trois naissances du feu et du rite des trois foyers, il est clair que l'une des trois naissances serait inexplicable pour les mythologues qui ne tiendraient compte que des phénomènes célestes, comme deux des trois foyers le seraient pour les archéologues qui ne voudraient rien considérer en dehors de la liturgie. Ni le ciel seul, ni la terre seule, mais la terre et le ciel étroitement unis et presque confondus, voilà le vrai domaine de la mythologie védique, mythologie dont le rituel n'est que la reproduction.

Le mythe des trois feux constitue la véritable triade védique, prototype des triades postérieures. Le *Rig-Veda* en connaît pourtant déjà une autre ¹, celle du soleil, du vent et du feu, VIII, 18, 9, répartie pareillement entre les trois mondes, X, 158, 1 : « Que le soleil nous protège du ciel, le vent de l'atmosphère, le feu du séjour terrestre. » Elle est clairement désignée en l'absence de ces trois noms dans le vers 44 de l'hymne I, 164, où nous avons rencontré déjà au premier vers la triade des feux : « Trois chevelus se manifestent régulièrement : l'un d'eux dans l'année (tout le long de l'année) rase (la terre en brûlant les plantes) ; un autre a la faculté de tout voir ; du dernier on ne voit que le passage et non la forme. » Cette triade ne diffère de la première que par la substitution du vent à l'éclair. Elle a été transformée de nouveau, non pas dans le *Rig-Veda*, mais très-anciennement encore, par la substitution d'Indra au vent. Entre Indra et le vent, la différence est ici pour nous de peu d'importance. Le fait essentiel est que l'éclair ait été remplacé par un autre

1. Il n'y a peut-être pas d'importance à attacher à la triade d'Indra, du soleil et de Vena au vers IV, 58, 4. Il est cependant permis de remarquer que Vena, identique à Soma (voir le chapitre suivant), pourrait remplacer Agni. Quant à Indra, il a en effet plus tard été substitué au vent ; voir ci-après.

élément assigné également à l'atmosphère, ou par un dieu dont l'action est conçue comme s'exerçant principalement dans ce monde intermédiaire. Or, l'une au moins des causes de ce fait est aisée à découvrir. Nous avons remarqué déjà que l'éclair, en tant qu'élément mâle, n'a pas dans la langue védique d'autre nom que celui du feu terrestre, d'Agni. De là l'impossibilité d'une distinction nette, pour deux des personnages de la triade, autrement que par des épithètes ou des allusions diverses. Le nom d'Agni étant d'ailleurs avant tout celui du feu du sacrifice, on comprend aisément que l'élément le plus exposé à être supplanté par un élément ou par un dieu voisin était le feu de l'atmosphère ; c'est, en effet, ce qui est arrivé.

A propos du vent, je prierai le lecteur d'excuser ici une courte digression dont l'occasion, étant donné le plan que je me suis tracé, ne se représenterait pas dans des conditions plus favorables : elle est nécessaire pour que dans un livre, qui traite en somme, quoiqu'à un point de vue particulier, de la mythologie védique tout entière, cet élément du vent et le dieu qui le représente ne soient pas, en dépit de leur importance très-secondaire, surtout pour notre sujet, complètement passés sous silence.

Le vent est désigné dans le *Rig-Veda* par deux noms, d'ailleurs formés tous deux de la même racine *vā* « souffler » : *vāta* et *vāyu*. Le premier est surtout le nom de l'élément, le second, le nom du dieu. Mais cette distinction n'a rien d'absolu. L'*Anukramanī* rapporte, il est vrai, à *Vāyu* seul tous les hymnes et les vers isolés adressés à la divinité du vent ; mais dans deux hymnes entiers, X, 168 et 186, cette divinité ne reçoit pas d'autre nom que celui de *Vāta*, et le même mot figure dans des énumérations de dieux aux vers I, 186, 10 ; V, 41, 4 ; 46, 4 ; VII, 35, 4 ; X, 64, 3 ; 141, 5, comme les noms de bien d'autres objets matériels, il est vrai, tels que ceux des rivières, des montagnes, des arbres, dont il est précisément rapproché au vers *Vāl.* 6, 4¹. D'un autre côté, le mot *vāyu* peut désigner purement et simplement l'élément comme le mot *vāta*, et s'emploie de même que lui au pluriel.

Il était impossible que le vent ne jouât pas son rôle dans une mythologie naturaliste, quoique l'importance de ce rôle

1. Dans les vers VI, 50, 12 ; X, 92, 13, on rencontre à la fois le nom de *Vāyu* et celui de *Vāta*.

ait été très-réduite par la simplification qu'a produite dans la mythologie védique¹ la prédominance décidée de l'élément igné. D'ailleurs, ses effets les plus frappants, ceux du moins qui devaient exciter le plus vif intérêt, n'étaient pas ceux qui se produisent sur terre, dans les bois, par exemple, X, 23, 4; cf. I, 28, 6; 29, 6; cf. V, 78, 8, mais ceux qui sont liés aux phénomènes célestes de la pluie et du retour de la lumière. Les passages qui font allusion aux eaux, IV, 19, 4, à un étang, V, 78, 7; cf. 8, à une mer, IX, 84, 4, soulevée par le vent, pourraient s'entendre déjà des eaux célestes. Arrêtons-nous seulement à ceux qui nous représentent le vent soufflant à travers les nuages, X, 31, 9, les amenant, X, 68, 5, enfin jouant un rôle important dans les phénomènes de l'orage, IV, 17, 12; V, 83, 4, pour ne rien dire du couple que sous le nom de Vâta il forme avec Parjanya, le nuage. Ils suffiront pour nous faire comprendre qu'on demande les eaux à Vâyu, VIII, 26, 25.

D'un autre côté les hymnes n'ont garde d'omettre les effets du vent sur le feu, qu'il excite sous le nom de *vâyu*, V, 19, 5, comme sous celui de *vâta*, I, 148, 4; IV, 7, 10 et 11; cf. VIII, 40, 1, et qui reçoit les épithètes *vâta-jûta*, I, 58, 4; 65, 8; VIII, 43, 4, *vâta-codita*, I, 58, 5; 141, 7, *vâtopadhûta* X, 91, 7, « excité par le vent », dont la première est également appliquée aux chevaux d'Agni, I, 94, 10; 140, 4; cf. II, 1, 6, et, ce qui revient au même, à ses flammes, VI, 6, 3. Il était d'autant plus naturel d'étendre aux feux célestes ces effets observés sur le feu terrestre, qu'en réalité le souffle des vents dans l'orage coïncidait avec l'apparition des éclairs et précédait la réapparition du soleil. Nous ne nous étonnerons donc pas que l'épithète *vâta-jûta* « excité par le vent » soit appliquée dans le vers, X, 170, 1 à un être imparfaitement désigné, mais qui ne saurait guère représenter qu'un feu céleste, et dans le vers IV, 33, 1 aux *Ribhus*, dont nous constaterons plus tard l'assimilation aux trois feux. Ainsi s'expliquent les passages qui reconnaissent au vent le pouvoir de faire la lumière (littéralement les rougeurs), X, 168, 1, et même par extension de faire briller les aurores, I, 134, 3.

Nous avons vu que dans la triade des feux, c'est au feu de l'atmosphère que le vent est substitué. L'attribution qui lui

1. Et aussi sans doute dans la mythologie indo-européenne.

est faite de ce domaine intermédiaire se justifie d'elle-même, et elle est confirmée par les vers I, 161, 14 ; II, 14, 3 ; cf. X, 128, 2. L'expression « chemins du vent » semble même synonyme du terme d'atmosphère, III, 14, 3. Enfin, il semble que comme le mot *vāyu* a pris le sens d' « air » dans la langue classique, celui de *vāta* désigne l'atmosphère elle-même dans les passages où les « vents » sont appelés « larges », IX, 22, 2, et où il est dit qu'Indra dépasse « l'étendue du vent », X, 89, 11.

La rapidité du vent est naturellement un thème banal et fournit un terme de comparaison pour la vitesse des dieux, d'Indra, IV, 17, 12 ; de Soma, IX, 97, 52 ; des Açvins, V, 41, 3 ; des deux sacrificateurs divins, V, 5, 7 ; d'un être mal déterminé, mais qui paraît être le feu, I, 79, 1 ; des chants qui s'élancent, VII, 33, 8 ; de la fièvre qui quitte le malade, X, 97, 13 ; mais surtout pour celle des chevaux mythologiques, I, 163, 11 ; IV, 38, 3, ou non, VIII, 34, 17. De là, comme nous le verrons, des chevaux mythologiques identiques aux vents eux-mêmes. Le bruit du vent, IV, 22, 4 ; VIII, 91, 5 ; X, 168, 1 et 4, joue dans la mythologie védique un rôle beaucoup plus important pour le sujet de ce livre, mais qu'il n'est pas temps encore d'étudier.

Le vent n'est pas seulement insaisissable, X, 95, 2 ; il est invisible. Nous l'avons déjà trouvé plus haut désigné par cette formule : « On voit son passage et non sa forme », I, 164, 44. Le vers X, 168, 4 exprime la même idée : « On entend son bruit et on ne (voit) pas sa forme. » Et cependant il est question au vers VIII, 46, 28 de sa forme digne de louange, et on ne lui attribue pas seulement un char brillant, IV, 48, 1 (refrain de l'hymne), mais on lui donne à lui-même les qualifications de « beau à voir », I, 2, 1, et même de « blanc » ou « brillant », VII, 91, 3 ; cf. 90, 3. Il semble n'avoir pu emprunter de pareils traits qu'à ce feu qu'il remplace en effet dans la triade. Remarquons encore que le mot *mâtariçvan* qui dans le *Rig-Veda* est, comme nous le verrons, un nom de feu, devient dans la langue classique un nom du vent¹. Nous sommes ainsi ramenés à notre point de départ, et nous concluons, qu'au point de vue spécial où nous nous plaçons,

1. N'y a-t-il pas même une assimilation expresse du feu au vent dans ce passage où précisément Agni reçoit après plusieurs autres noms celui de *Mâtariçvan*, III, 29, 11 : « Il est *Mâtariçvan* quand il se forme dans sa mère ; il est devenu dans sa course l'essor du vent. »

le vent doit nous intéresser surtout en tant que substitut d'Agni.

Nous terminons ici la digression et revenons au sujet de la multiplicité des feux.

Après le rôle du chiffre trois dans la conception d'Agni, il nous reste à étudier celui du chiffre deux. C'est à dessein que je renverse ici l'ordre naturel des nombres. La notion des trois feux est non-seulement plus complète, mais encore plus précise que celle des deux feux. Les deux feux en effet, bien qu'on rencontre au vers VIII, 43, 28 Agni distingué seulement en tant que né dans le ciel, et né dans les eaux¹, seront très-rarement le soleil et l'éclair. L'opposition ordinaire est celle du feu terrestre et d'un feu céleste.

Or la nature du feu céleste est sans doute quelquefois indiquée. C'est ainsi qu'au vers X, 45, 10 le soleil est opposé à Agni, vraisemblablement, puisque rien ne peut faire supposer le contraire, au feu du sacrifice, si toutefois on peut voir une opposition dans le seul fait de deux mentions parallèles, cf. X, 88, 18 et Vâl. 10, 2. Au vers III, 29, 14, le feu qui brille sur le sein de sa mère peut être le feu terrestre, et en tout cas celui qui naît du ventre de l'Asura² et qui ne cligne jamais l'œil, paraît bien être le soleil. Enfin l'opposition du feu du sacrifice et du soleil se retrouve, et cette fois avec des développements malheureusement assez obscurs, aux vers VI, 12, 1 ; 3 ; cf. VI, 6, 6 ; I, 150, 1, du moins si le mot *toda*, comme M. Grassmann l'admet après M. Roth, y a le sens de soleil. D'un autre côté l'éclair, ou du moins Apâm Napât, le fils des eaux, qui représente, sinon exclusivement³, au moins principalement l'éclair, forme au vers VI, 13, 3, avec le feu du sacrifice, un couple protecteur des hommes. Il lui semble opposé au vers VIII, 91, 7. Enfin deux formes sont attribuées à Apâm Napât lui-même, « qui brûle sans bûche dans les eaux, et que les prêtres honorent (*ilâte*, terme consacré à l'Agni du sacrifice) dans les cérémonies, » X, 30, 4. Dans un autre hymne adressé à la même divinité, il est dit plus expressément encore que le cheval (Apâm Napât) a une naissance ici (sur terre) et une dans le ciel, II, 35, 6. Le vers 11 du même hymne oppose l'essence cachée

1. Cf. le vers III, 13, 4 où on lui demande seulement aussi les richesses du ciel et des eaux.

2. Cf. Quatrième partie, ch. I, section VIII.

3. Il représente aussi le soleil. Voir chapitre IV.

d'Apâm Napât à celui qu'allument les jeunes femmes, c'est-à-dire les doigts, désigné encore au vers 12 par l'épithète d'inférieur à laquelle s'oppose au vers 14 la mention du séjour suprême, tandis que le vers 13 nous montre Apâm Napât opérant ici (sur la terre) avec le corps d'un autre (le feu du sacrifice), cf. I, 143, 1.

Cependant il arrive souvent que le feu du sacrifice est opposé à un feu céleste, que le séjour terrestre d'Agni est opposé à un séjour supérieur, sans qu'aucun trait particulier puisse fixer le choix entre l'éclair et le soleil, entre l'atmosphère et le ciel. C'est ainsi que les « aspects domestiques » d'Agni sont opposés à ses « aspects divins », III, 54, 1, sa naissance suprême à son séjour inférieur, II, 9, 3, que d'après le vers I, 128, 3, il établit sa demeure sur les plateaux inférieurs et sur les plateaux supérieurs. Le vers X, 87, 3 n'insisterait pas tant sur les deux mâchoires, l'inférieure et la supérieure, d'Agni, qui reçoit en outre l'épithète *ubhayāvin* (tourné? des deux côtés), si ces deux mâchoires devaient s'entendre au sens vulgaire : elles correspondent évidemment aux deux mondes ¹.

L'Ayu ² inférieur du vers IV, 2, 18, paraît être le feu du sacrifice, et cette expression suggère naturellement l'idée du supérieur. Elle se retrouve au vers I, 104, 4, où le « nombril » de l'Ayu inférieur paraît désigner précisément la patrie céleste du feu terrestre, par une figure qui sera étudiée en dans le paragraphe suivant, cf. III, 5, 5.

L'Agni au dos blanc dont parle le vers III, 7, 1, paraît être d'une façon générale l'Agni céleste, par opposition à l'Agni au dos noir du vers III, 7, 3, c'est-à-dire au feu terrestre qui noircit tout sur son passage, cf. I, 58, 4.

Le vers suivant oppose l'Agni qui dévore le bois, c'est-à-dire le feu terrestre, au feu céleste désigné par la qualification de « noble mâle », I, 140, 2 : « Celui qui a deux naissances s'élance trois fois ³ sur sa nourriture, ce qu'il a dévoré repousse dans l'année ; avec la bouche, avec la langue de l'une (de ses formes, de ses naissances), il est le noble

1. La mention de l'atmosphère dans le second hémistiche pourrait peut-être d'ailleurs, si le rapport était plus clair, faire rentrer cette citation dans la série de celles qui nous ont servi à montrer l'application du nombre trois.

2. Voir le paragraphe suivant.

3. Probablement aux trois sacrifices du matin, de midi et du soir. Voir plus bas.

mâle : sous l'autre (de ses formes, dans l'autre de ses naissances), il s'empare des arbres, lui qui est fort. »

Le feu terrestre est le seul qui soit toujours présent, qui « n'émigre pas » (*aproshivân*, VIII, 49, 19). Aussi le vers V, 2, l'oppose-t-il à l'enfant que sa mère garde dans son sein, c'est-à-dire à l'Agni céleste, l'« aspect immuable » du feu que les hommes voient devant eux dans « le serviteur », c'est-à-dire dans le feu du sacrifice. De là l'opposition des deux séjours d'Agni, l'un découvert, l'autre caché III, 55, 15¹, et au vers X, 79, 2 celle de sa tête cachée avec ses deux yeux (le soleil et la lune ? ou le soleil et l'éclair ?) et de sa langue qui lui sert à dévorer le bois.

Signalons encore au vers VII, 30, 3 le rapprochement, à ce qu'il semble intentionnel, du feu du sacrifice, et de la clarté suprême qu'Indra fait briller dans les combats².

La notion d'un Agni céleste a dû singulièrement favoriser la distinction d'un dieu du feu qu'on honore par le sacrifice, et d'un feu qui consomme ce sacrifice, distinction sur laquelle il est inutile d'insister, parce qu'elle se rencontre à chaque pas dans les hymnes. Contentons-nous de signaler quelques-uns des nombreux passages où Agni est invité au sacrifice, X, 98, 9, est prié de venir sur le même char que les dieux, VII, 11, 1, de s'asseoir avec eux sur le *barhis* ou gazon du sacrifice, III, 14, 2; cf. VII, 11, 2. Son suppliant cherche à l'attirer de sa demeure suprême, VIII, 11, 7, d'où il descend vers les inférieurs, VIII, 64, 15. La distinction d'ailleurs laisse subsister l'identité d'essence et aussi la divinité, déjà reconnue, du feu qui consomme le sacrifice. Agni, comme le dit le vers VI, 11, 2, offre le sacrifice à son « propre corps ».

Après le chiffre deux, et au delà du chiffre trois, nous aurions encore à signaler plusieurs nombres qui figurent tour à tour dans la notion du multiple Agni. Mais la valeur en sera mieux comprise plus loin dans l'étude d'ensemble que nous consacrerons aux nombres mythologiques. Les nombres supérieurs à trois seront pareillement réservés dans chacune

1. Cette opposition pourrait cependant, comme nous le verrons, s'entendre aussi dans un autre sens.

2. On peut comparer encore aux passages qui attribuent deux séjours ou deux formes à Agni, ceux beaucoup moins significatifs d'ailleurs, qui le présentent comme maître des richesses du ciel et de la terre, IV, 5, 11; VII, 6, 7; X, 91, 3, cf. III, 15, 6, ou de deux richesses, II, 9, 5.

des sections réservées aux divers éléments mâles et femelles, où l'on nous dispensera de répéter cette observation faite ici une fois pour toutes. Nous ne ferons d'exception, quand il y aura lieu, que pour le nombre quatre, en tant qu'il s'applique aux points cardinaux. C'est sans doute vers ces quatre points que sont dirigés les quatre yeux d'Agni ¹, I, 31, 13 qui, selon l'observation déjà faite plus haut, fait face de tous côtés ².

§ II. — SUITE DU PRÉCÉDENT — ORIGINE CÉLESTE DE LA RACE HUMAINE

Les pages qui précèdent ont fait pour le premier élément du sacrifice, le feu, la preuve qui sera successivement faite pour tous les autres éléments, et qui sera pour le feu lui-même confirmée à chaque page du livre, celle, non d'une simple assimilation, mais d'une identification essentielle avec les phénomènes correspondants dans l'atmosphère et dans le ciel, et de l'attribution effective d'une origine céleste. Nous avons maintenant, selon le plan que nous nous traçons, à étudier certains faits et certaines idées appartenant également à cette première face du sujet, (l'assimilation du *terrestre* au *céleste* et l'origine céleste du terrestre), qui ne sauraient trouver place dans les autres divisions du présent chapitre. Ces faits et ces idées concernent, soit le sacrifice en général, soit les sacrificateurs, et il importait, en raison de leur généralité même, de les présenter au lecteur le plus tôt possible.

Signalons d'abord l'imitation de la succession naturelle du temps dans la succession des sacrifices. Le *Rig-Veda* ne renferme pas, que je sache, d'allusion précise aux sacrifices des saisons prescrits dans le rituel ³, ni même aucune indication sûre ⁴ des sacrifices de la pleine lune et de la

1. On lui donne d'ailleurs aussi mille yeux, I, 79, 12.

2. Cf. aussi les passages où il est dit qu'Agni protège des quatre côtés de l'horizon, comme X, 87, 20 et 21.

3. Le mot *ritu* figure bien dans une foule de locutions qui impliquent la régularité du sacrifice, et dans la dénomination la plus générale des prêtres, *ritv-ij*, « qui sacrifie selon le *ritu* » ; mais il ne signifie pas nécessairement « saison » et peut se prendre simplement dans le sens de « temps déterminé. »

4. On pourrait être tenté d'en chercher une au vers I, 9, 1, dans le composé *soma-parvabhîh*. Sur l'emploi du mot *soma* dans le sens de « lune », voir la section suivante.

nouvelle lune, ce qui n'est pas d'ailleurs une raison de douter de l'antiquité de ces rites. En revanche, la mention simultanée du sacrifice du matin et de celui du soir est fréquente ; il suffira d'en citer quelques cas dans les hymnes à Agni, IV, 2, 8 ; 12, 2 ; VII, 15, 8 et 15. Ailleurs nous lisons qu'Agni reçoit sa nourriture trois fois le jour, IV, 12, 1 ; cf. I, 140, 2, et que trois fois aussi il récompense l'homme par ses bienfaits, VII, 11, 3¹. Le temps des trois sacrifices de la journée est exactement déterminé dans un grand nombre de passages où l'énumération du lever du jour, de l'heure de midi et du coucher du soleil constitue une véritable formule, V, 69, 3 ; 76, 3 ; VII, 41, 4 ; VIII, 1, 29 ; 27, 19 et 21 ; X, 151, 5.

Cette correspondance des cérémonies du culte avec les étapes de la course diurne du soleil, toute naturelle qu'elle peut paraître, prend une importance particulière après ce qui a été dit de l'identité du feu du sacrifice avec les feux célestes, et particulièrement avec l'astre du jour². Remarquons à ce propos le rite du transport du feu, indiqué en différents passages, IV, 9, 3 ; 15, 1 ; cf. IV, 6, 4 et 5 ; 15, 2 et 3, par une expression qui implique l'idée d'une marche circulaire ; cette marche n'est peut-être aussi qu'une imitation du cours du soleil³.

Mais le point qui doit ici arrêter surtout notre attention, et qui la retiendra même assez longtemps, est l'origine céleste des sacrificateurs, je dis des hommes qui accomplissent le sacrifice, et des hommes en général. Cette origine céleste peut être entendue, et l'était en réalité, de différentes manières.

C'est du ciel, en effet, que les prêtres mêmes dont nous lisons les hymnes, et les sacrifiants qui empruntaient leur secours, attendaient une postérité. Or, la signification des prières par lesquelles ils implorent de leurs dieux « des enfants mâles », est tout autre dans ce culte dont la base reste

1. Nous verrons que le Soma est aussi pressé trois fois dans la même journée.

2. Il y est peut-être fait allusion dans ce passage d'un hymne à Agni, X 53, 6 : « Tendant le fil (accomplissant le sacrifice), suis la lumière de l'atmosphère. »

3. Le mouvement qu'au vers I, 31, 4 on lui imprime en avant et en arrière, et qu'on explique comme n'ayant d'autre objet que d'activer la flamme, serait-il une reproduction des deux voyages en sens inverse du soleil (cf. p. 7 ?

purement naturaliste, qu'elle ne serait dans une religion plus spiritualiste, ou seulement plus altérée par l'obscurcissement des mythes. Les eaux de la pluie, c'est-à-dire l'élément dont l'origine céleste ne peut être révoquée en doute et a formé, selon toute vraisemblance, le point de départ du système entier, les eaux de la pluie n'apportent pas seulement le feu dans les plantes ; elles y introduisent les sucs nourriciers qui passent de là dans le corps des animaux, et aussi, directement ou indirectement, dans celui des hommes. La conséquence était facile à tirer. Les hommes n'avaient pas besoin de formuler d'une manière scientifique l'assimilation des fonctions reproductives aux fonctions nutritives, pour croire qu'ils tiraient de leurs aliments, et par suite de la pluie qui les leur procurait, le sang qu'ils transmettaient à leur postérité. Le vers célèbre de la Bhagavad-Gîtâ¹ : « Les êtres naissent de la nourriture, la nourriture naît du nuage », n'est qu'un écho de la pensée védique qu'on est, il est vrai, étonné de trouver si fidèle et si distinct au milieu du fatras philosophique qui l'accompagne. D'ailleurs, un mythe familier favorisait singulièrement la même croyance : c'était celui du sperme, tombant du nuage assimilé, ainsi que nous l'avons dit déjà, à un taureau. Il paraît légitime de chercher une allusion à ce mythe dans les formules très-usitées qui implorant des dieux, et particulièrement de *Tvashtri*², la semence, une semence merveilleuse.

Le sperme qui tombe du nuage est la pluie sans doute, mais la pluie considérée surtout comme renfermant un élément mâle, s'il n'est pas plutôt cet élément mâle lui-même, c'est-à-dire, comme on l'a vu déjà, le feu. Ce feu est entré dans la plante en même temps que les sucs nourriciers ; il est passé avec eux dans le corps de l'homme et de là dans celui de ses enfants. Il pouvait donc, même dans cet ordre d'idées, être tenu pour le vrai principe de la vie, dont la pluie n'était en quelque sorte que l'enveloppe et le véhicule, et ce principe descendait toujours du ciel.

Or l'idée d'un principe igné était la première solution du problème de la vie qui dû se présenter à l'esprit des hommes primitifs. L'observation du refroidissement des cadavres suffisait pour la leur suggérer. Et en effet le vers X, 5, 1, en

1. Où est exprimée en même temps la croyance à l'efficacité intrinsèque du sacrifice, Bh. G. III, 14, cf. 10.

2. Voir la quatrième partie, ch. I, section vi.

donnant au feu l'épithète *bhûrijanmâ* « qui a beaucoup de naissances », ajoute qu'il « rayonne de notre cœur », cf. *ibid.*, 2. Sans doute l'air, le vent, a dû être aussi considéré comme un des principes de la vie humaine, le vent qui est appelé l'âme (le souffle) de Varuna, VII, 87, 2 et des dieux en général, X, 168, 4, et avec lequel, ainsi que nous le montrerons plus loin, l'âme de l'homme retourne se confondre après la mort, X, 16, 3; cf. X, 92, 13 et X, 90, 13¹. Mais c'est incontestablement le feu, dont les relations avec le vent ont du reste été déjà relevées, qui tient la première place dans le mythe que nous allons étudier. Or la croyance à l'origine céleste du feu étant donnée, la croyance à l'origine céleste de la race humaine s'ensuivait naturellement, lors même que les idées analysées plus haut n'auraient pas fait concevoir la vie de chaque individu comme puisée de nouveau à la source suprême. Ces idées d'ailleurs ont dû vraisemblablement jouer un rôle dans la formation du mythe. Toutefois, c'est seulement dans l'éloignement d'un passé, éclairé par les inférences qu'elles permettaient, mais éclairé de cette lumière un peu trouble où naissent et se plaisent les légendes, que pouvait se former par la suppression de l'intermédiaire obligé du père réel, la notion d'un premier ancêtre descendu du ciel. Ce premier ancêtre ne pouvait être évidemment que le feu lui-même.

La croyance incontestable, et d'ailleurs depuis longtemps reconnue, de l'identité du premier homme avec le feu, paraît se justifier mieux par les considérations qui précèdent, que comme tente de le faire M. Kuhn, par la seule assimilation de la production du feu (au moyen de deux morceaux de bois) à l'acte de la génération. Elle se justifie mieux encore par la combinaison de l'une et de l'autre explication. Car rien ne nous oblige à attribuer au mythe une origine unique, et c'est au contraire la convergence d'inférences et d'analogies d'ordres divers qui a produit les mythes durables. Or le fait allégué par M. Kuhn est parfaitement exact, et dans l'hymne X, 184, destiné à procurer des couches heureuses, il est dit au vers 3 que les deux Açvins font sortir le fœtus par la friction (comme le feu) avec une arani d'or, cf. III, 29, 1 et 2. Enfin

1. Le vent est aussi un médecin auquel on demande des remèdes, I, 89, 4; VII, 35, 4; X, 186, 1, et la vie, *ibid.* 2 et 3, et qu'on invoque avec les plantes, les simples, I, 90, 6; X, 169, 1. Aux vers X, 137, 2 et 3 deux vents sont invoqués, dont l'un apporte le remède et l'autre emporte le mal.

les deux explications réunies n'épuisent pas encore la série des analogies qui ont pu concourir à l'établissement de la croyance en question. Les fonctions de prêtre, assignées, comme nous le verrons bientôt, au feu du sacrifice, ont dû contribuer à faire confondre avec lui les premiers ancêtres qui, dans l'ordre des idées religieuses, le plus important naturellement en mythologie, sont avant tout les premiers prêtres. Mais il est temps d'apporter des textes à l'appui de toutes nos affirmations. Il ne s'agit plus, bien entendu, que de l'origine céleste de la race elle-même, et de l'identification d'Agni avec les ancêtres de cette race.

Notons d'abord la mention fréquente de liens de parenté existant entre les hommes et les dieux. Nous n'entendons pas ici parler de l'attribution continuelle aux différents dieux du titre de père, qui peut n'avoir, et qui n'a en effet dans un grand nombre de cas, qu'une signification métaphorique. Mais il ne saurait y avoir de doute sur la valeur du mot *sajâtya* « communauté de race », exprimant aux vers VIII, 18, 19; 72, 7 (cf. III, 54, 16; VIII, 27, 10, et VIII, 62, 12 rapproché de VII, 72, 2), la relation conçue entre les hommes et les dieux, ni sur la portée de cet autre vers, VIII, 72, 8: « Nous avons en commun, ô dieux qui versez des trésors liquides, la qualité de frères dans le sein de la mère ¹. » Le suivant n'est pas moins significatif, quoiqu'il renferme des détails dont l'explication pourra être donnée seulement plus loin, I, 105, 9: « Il y a là-haut sept rayons; c'est là que *s'étend mon nombril*; Trita Aptya le sait, il proclame la parenté. » « Le nombril de l'homme étendu là-haut » est une expression qu'on ne peut comprendre qu'en remarquant d'abord que dans le langage védique le terme de nombril équivaut à celui de père, ensuite que le père est ici le ciel lui-même. Le premier fait semble étrange, mais je le crois incontestable. Il explique un détail curieux de la mythologie postérieure, la naissance de Brahmâ sortant d'un lotus qui sort lui-même du nombril de Vishnu, et qui, selon toute vraisemblance, représente ce nombril lui-même. Le germe de ce mythe se trouve déjà au vers X, 82, 6 du *Rig-Veda* dans la notion de « l'unique attaché au nombril de celui qui est sans parents », notion sur laquelle nous reviendrons.

1. Cf. IV, 10, 8. Faut-il interpréter dans le même sens la formule: « Le mortel a la même matrice que l'immortel », I, 164, 30, ou s'agit-il là de deux formes du feu ?

« Le nombril de celui qui est sans parents » est un de ces paradoxes auxquels les poètes védiques paraissent prendre un si grand plaisir, et qui ont quelquefois d'ailleurs un sens profond. Celui-ci par exemple constate sous une forme pittoresque l'énigme du commencement. Quant à l'origine d'une représentation aussi bizarre de la descendance paternelle, on peut la chercher peut-être dans cette idée que le nombril, étant chez le père comme chez le fils la marque extérieure de la descendance, constitue en quelque sorte chez celui-là le premier anneau de la chaîne qui relie celui-ci aux ancêtres. De là le fils attaché au nombril du père comme dans le vers X, 82, 6. Mais par une sorte d'abus du langage, le nombril auquel le fils est attaché est devenu le nombril du fils, comme dans le passage qui a nécessité cette digression. MM. Roth et Grassmann éludent, de même qu'en bien d'autres cas, toutes ces difficultés, en effaçant le sens propre du mot *nābhi* et le transformant selon qu'ils le jugent nécessaire en ceux de « parenté (abstrait) », de « parenté (collectif) », ou de « parent ». Mais le caractère artificiel de ces solutions ressort avec évidence dans le passage suivant où l'opposition du mot *bandhu* « lien » au mot *nābhi* est tout à fait significative, I, 164, 33 : « Le ciel est mon père, qui m'a engendré, là est mon nombril ; mon cordon, ma mère, est cette grande terre. » On voit ici que la mère a dû être considérée comme le lien qui réunit entre eux les anneaux principaux de cette chaîne que nous cherchions à nous représenter tout à l'heure, c'est-à-dire les mâles d'une même race : ils sont les nombrils et elle est le cordon ombilical, ce cordon devant relier le fils, non à la mère qui ne compte pas dans la série des anneaux, mais au père¹. On voit aussi que, comme nous l'avions annoncé, le nombril, c'est-à-dire le père de l'homme, « qui s'étend là-haut », au vers I, 105, 9, est bien le ciel², tandis qu'au vers

1. Remarquons à ce propos que le mot *bandhu*, qui n'exprime jamais d'ailleurs qu'un lien de parenté ou de dérivation, doit avoir le même sens dans le composé *mrityu-bandhu*, équivalent au terme *martya* « mortel », et pour lequel M. Grassmann ne trouve pas de traduction plus précise que celle de « soumis à la mort, lui appartenant », tandis que M. Roth propose l'interprétation plus hardie, mais selon nous tout à fait arbitraire, de « compagnon de la mort ». Ici encore le mot *bandhu* nous paraît équivalent au terme de mère, comme le mot *nābhi* l'est à celui de père, en sorte que le composé signifierait étymologiquement « fils de la mort », expression également hardie, mais qui se trouve faire le pendant exact de celle de « fils de l'immortalité » appliquée aux dieux, VI, 52, 9; X, 13, 1.

2. On peut interpréter de même au vers III, 54, 9 le père dont les hommes

VII, 72, 8, cité avant celui-là, la mère dans le sein de laquelle les hommes « ont en commun avec les dieux la qualité de frères » peut être la terre. Ainsi les hommes et les dieux seraient frères parce que le ciel et la terre sont, comme nous le verrons, les parents de tous les êtres animés et inanimés. C'est en effet suivant cette conception que s'explique le mieux le titre de frère des hommes donné aux dieux, et particulièrement à Agni (voir Grassmann, *Wært.* au mot *bhrâtri*).

Cependant la mère des hommes peut être aussi placée dans le ciel avec leur père qui est alors distingué du ciel lui-même. Nous verrons que Yama, considéré comme le premier homme, dit à sa sœur Yami, X, 10, 4 : « Le Gandharva dans les eaux, et la femme aquatique, tel est notre nombril suprême, telle est notre parenté¹ ». D'un autre côté, les anciens *Rishis*, I, 164, 15, et particulièrement Viçvâmitra, III, 53, 9, reçoivent l'épithète *deva-ja* « né des dieux », qui ne peut plus s'expliquer, de même que le titre de frère des dieux, par la conception du ciel et de la terre comme père et mère de toutes choses. Elle n'est pas susceptible non plus d'une interprétation purement métaphorique comme le serait la qualification de fils des dieux, et elle implique décidément l'idée d'une origine céleste de la race humaine. Cette descendance divine, immédiate pour les chefs de famille, médiate pour leurs descendants, est indiquée dans les termes les plus clairs au vers I, 139, 9 : « Dadhyanc connaît mon origine, et l'antique Angiras, et Priyamedha, Kanva, Atri, Manu l'ont connue; les anciens, Manu, l'ont connue; c'est aux dieux qu'ils se rattachent, et c'est en eux que sont nos nombrils... » Mais la notion vague d'une filiation divine n'est pas encore le mythe que nous avons annoncé. Il nous reste à prouver par les textes que le dieu dont descendent les ancêtres est avant tout celui qui, émigrant sur la terre, forme le lien naturel de la race divine et de la race humaine, c'est-à-dire le feu, Agni.

Or, on lit en propres termes au vers I, 96, 2, qu'Agni a engendré les enfants des hommes, et les hommes sont vrai-

revendiquent également la parenté en ces termes : « C'est là notre parenté, là où les dieux se tiennent sur le vaste chemin tissé ». Le chemin tissé, *vyuta*, est en tout cas le ciel, *vyoman*. Cf. encore X, 61, 18 et 19.

1. Le mot *jâmi* « parenté » s'applique-t-il spécialement à la mère, comme le mot *nâbhi* « nombril » au père ? Cette hypothèse serait contredite par l'emploi du même mot au vers III, 54, 9.

semblablement encore désignés au vers 4 du même hymne, où il est dit qu'Agni a trouvé la voie pour ses descendants. Il doit être invoqué comme le *premier* père, II, 10, 1. Agni Vaiçvânara, d'après le vers I, 59, 1, est le nombril, c'est-à-dire selon l'interprétation justifiée plus haut, le père des races. Le vers 2 du même hymne l'appelle la tête du ciel et le nombril de la terre; la première de ces expressions nous le fait reconnaître pour l'Agni céleste, la seconde pour le père de la terre, ou plutôt des êtres qui l'habitent¹.

Il n'est pas impossible que l'épithète *tapoja*, appliquée aux Rishis, X, 154, 5; cf. X, 183, 1, et dont le sens est devenu « né de la pénitence », ait signifié primitivement, conformément à l'étymologie, « né de la chaleur, c'est-à-dire du feu ». Citons encore dans l'ordre d'idées qui nous occupe, et comme pouvant se rattacher au mythe d'Agni ancêtre des hommes, les passages où ce dieu est appelé le premier-né, X, 5, 7; cf. I, 31, 11; cf. aussi I, 164, 37; X, 61, 19.

Mais c'est surtout en sa qualité de prêtre, et de premier prêtre, qu'Agni figure comme chef des races humaines et particulièrement des familles de prêtres. Nous devons donc maintenant nous attacher à faire ressortir ce caractère sacerdotal dont est revêtu le feu du sacrifice.

C'est un fait bien connu que tous les noms désignant les prêtres sont appliqués à Agni, depuis les termes génériques de *vipra* et de *ritvij* (voir Grassmann, *Wörterbuch*, s. v.), jusqu'à ceux qui expriment les fonctions particulières des ministres du culte. Il reçoit, dans un grand nombre de passages (voir *ibid.* s. v.), celui de *hotri* qui désigne en général le sacrificateur, et en particulier, au moins dans le rituel postérieur, le prêtre qui récite des vers, les vers du *Rig-Veda*; plus rarement ceux de *brahman* (*ibid.*) et d'*adhvaryu*, III, 5, 4 et peut-être, VIII, 90, 10.

En plusieurs passages les titres sont intentionnellement accumulés. Ainsi dans l'hymne II, 5, il reçoit successivement, de vers en vers, ceux de *hotri* 1, de *potri* 2, de *praçâstri* 4², de *neshtri* 5, d'*adhvaryu* 6, sans compter l'emploi du

1. Cette interprétation paraît mise hors de doute par la comparaison d'un vers que nous retrouverons à propos de Soma, et où les Somas sont appelés à la fois « têtes du ciel » et « pères » du poète, IX, 69, 8.

2. Au vers 3 l'emploi du substantif *brahman* « prière » remplace peut-être le titre de *brahman*, ou simplement la mention de la sagesse, *kavya*, le titre de *kavi*.

terme générique de *ritvij* au vers 7. Le vers II, 1, 2, aux fonctions de *hotri*, de *potri*, de *neshtri*, d'*agnidh*, de *praçâstri*, d'*adhvaryu* et de *brahman*, ajoute encore le titre de *grihapati* désignant le maître de maison, celui qui offre le sacrifice. De même que dans le reste de l'hymne Agni est successivement identifié à tous les dieux, il l'est dans ce vers, reproduit d'ailleurs, X, 91, 10, à tous les personnages qui prennent part au sacrifice, à l'exception de la femme du sacrificiant. Celle-ci n'est plus oubliée aux vers IV, 9, 3 et 4, où Agni est tour à tour assimilé au *hotri*, au *potri*, à la femme¹, au maître de maison, au *brahman*. Citons encore le vers I, 94, 6, où Agni reçoit en outre le titre de *purohita*, fixé plus tard dans le sens de prêtre domestique, de chapelain : « Tu es l'*adhvaryu* et tu es le *hotri* antique, le *praçâstri*, le *potri*, le *purohita* par naissance; connaissant tous les offices de *ritvij*, etc. » Au vers VII, 16, 5, il est appelé maître de maison, *hotri* et *potri*, et les vers I, 76, 4; X, 2, 2, lui attribuent encore à la fois les fonctions de ces deux derniers prêtres.

Il semble pourtant qu'Agni n'ait dans le sacrifice qu'une fonction unique, celle de dévorer les offrandes. Mais il reçoit l'offrande du Soma de la coupe de tous les sacrificateurs. Les coupes mentionnées en plusieurs passages comme offertes aux différents dieux, ainsi aux vers II, 36, 1 et 37, 1, celle du *hotri*, aux vers I, 15, 2; II, 36, 2; 37, 2, celle du *potri*, aux vers I, 15, 9; II, 37, 3, celle du *neshtri*, au vers II, 36, 6, celle du *praçâstri*, au vers II, 37, 4, enfin celles du *hotri*, du *potri* et du *neshtri* à la fois, toutes ces coupes, dis-je, sont versées dans le feu. Si donc le feu qui dévore l'offrande a été une fois considéré comme le véritable sacrificateur de cette offrande, il a dû assumer du même coup la charge de tous les prêtres dont il la reçoit.

Or rien n'était plus naturel que cette attribution à Agni du rôle de sacrificateur. C'est à la consommation de l'offrande qu'aboutissent toutes les cérémonies, c'est elle qui constitue, à proprement parler, le sacrifice. Mais Agni n'est pas simplement un instrument passif de cette opération qui sert

1. Le sens est trop clair pour permettre la correction proposée par M. Max Müller (*Chips*, vol. IV, p. 48). Quant à la question grammaticale de l'authenticité du nominatif féminin *gn̄dh*, elle est indépendante de l'interprétation. Cette forme, qui n'est donnée que par le pada-pâtha, a pu n'exister jamais dans la *samhitâ*.

de couronnement à toutes les autres, Agni est, nous le savons, un dieu parmi les mortels. Il est, et nous analyserons plus loin les diverses formes de cette idée, l'intermédiaire de la terre et du ciel. Les offrandes qu'on lui confie sont par lui transmises aux dieux qui ne « s'enivrent pas sans lui », VII, 11, 1, et s'il est, comme nous le verrons, appelé leur bouche, ses flammes sont aussi, par une conception qui rentre tout à fait dans l'ordre d'idées auquel nous nous arrêtons actuellement, considérées comme des cuillers, *juhvah*¹. Les dieux, en somme, n'ont directement affaire qu'à lui seul. C'est lui qui est le vrai sacrificateur, *hold satyatarah*, III, 4, 10, et qui rend aux différents dieux les honneurs qui leur sont dus², attendu qu'il les connaît, III, 4, 10; VI, 52, 12; cf. VII, 10, 2, comme il connaît les mortels, VIII, 39, 6. Aussi est-ce lui que ceux-ci choisissent pour leur hotri, VIII, 49, 1, lui seul, que l'offrande soit grande ou petite, X, 91, 8 et 9. Il est le hotri de toutes les offrandes, X, 91, 1. Comparé aux autres, il est le plus glorieux des hotris, VIII, 91, 10.

Sa sagesse est surtout vantée. Nous venons de voir déjà qu'il connaît et sait distinguer les dieux. A son titre de prêtre, *vipra*, le vers I, 127, 1 accole l'épithète *jâtavedah* « connaissant les êtres », qu'il a, nous le savons déjà, empruntée au soleil. Il est aussi appelé *viçvavid* « qui connaît tout » (voir Grassmann, *Wært.*, s. v., cf. X, 11, 1). On ne se contente pas de dire qu'il a l'intelligence d'un sage, *kavikratu*, I, 1, 5, qu'il est riche en pensée, *dhiyâvasu*, I, 58, 9; III, 28, 1, qu'il connaît exactement le sacrifice, X, 110, 11, qu'aussitôt né (cf. VII, 4, 2) il a fait le sacrifice, qu'il connaît tous les rites, X, 122, 2 : on lui attribue toutes les sagesse ou toutes les sciences, III, 1, 17; X, 21, 5, qu'il embrasse comme la jante embrasse la roue, II, 5, 3, et on les lui attribue également dès sa naissance, I, 96, 1. L'auteur d'un hymne à Agni renfermant un certain nombre de passages obscurs à dessein, ajoute en terminant qu'il a adressé ces paroles à un sage,

1. M. Grassmann (*Wært.*) a très-bien reconnu le vrai sens du mot *juhâ* en tant qu'appliqué à la désignation des flammes d'Agni. Ce sens avait échappé à M. Roth. Je crois le retrouver encore dans le composé *juhva-aya*, épithète d'Agni, lequel me paraît signifier « dont la bouche est une cuiller, » c'est-à-dire qui ne dévore l'offrande que pour la transmettre aux dieux.

2. Cf. les passages innombrables où Agni est prié de sacrifier (*yağ*), d'honorer les dieux.

autrement dit à bon entendeur, IV, 3, 16. Les poètes reconnaissent qu'Agni l'emporte en sagesse sur tous les hommes pieux, I, 72, 1, étant lui-même le plus pieux des *rishis*, VI, 14, 2, ou plutôt ils confessent leur ignorance et l'opposent à sa science dont ils implorent les lumières. Car, sage parmi les ignorants en même temps qu'immortel chez les mortels, VII, 4, 4; cf. X, 46, 5, il instruit le simple¹, I, 31, 14; déposé sur la peau inférieure (la terre), il a dévoilé les rites aux mortels, I, 145, 5. Comme des fils écoutent un père, on écoute son enseignement, I, 68, 9, qui est celui d'un sage, I, 73, 1. Il est descendu du ciel pour être interrogé, I, 60, 2. Aussi lisons-nous au vers I, 105, 4 : « J'interroge l'inférieur (l'Agni terrestre) sur le sacrifice; que le messager (*id.*) me réponde »; et au vers I, 145, 1 : « Interrogez-le, il est allé (?), il sait² ». Les mêmes idées se retrouvent plus développées dans les deux passages suivants :

VI, 9, 2. « Je ne sais pas tisser la trame (le sacrifice) que tissent ceux qui luttent³ (les sacrificateurs); quel fils de l'homme pourrait dire ici ce qu'il faut dire, mieux que le père inférieur (Agni)? »

3. « Celui-là sait tisser la trame, celui-là dira exactement ce qu'il faut dire, qui connaît le monde immortel dont il a la garde, et qui venant ici-bas en voit plus que l'autre (le père suprême). »

4. « C'est lui qui est le premier sacrificateur. Regardez-le : c'est la lumière immortelle au milieu des mortels⁴. »

— X, 2, 1. « Rassasie les dieux, comble leurs désirs, ô dieu très-jeune; connaissant les temps, ô maître des temps, offre ici le sacrifice; avec les prêtres divins⁵, ô Agni, tu es le plus vénérable des hotris. »

2. « Tu te charges pour les hommes de l'office de hotri et de potri; tu es pieux, libéral, fidèle à la loi; accompagnons les offrandes du cri *svāhā*; dieu lui-même, qu'Agni honore les dieux, lui qui en est capable. »

1. Il lui enseigne les lieux. Un poète dit ailleurs qu'Agni connaît pour lui les temps, V, 12, 3.

2. Toutefois le vers suivant, I, 145, 2, en constatant qu'on l'interroge, ajoute, si j'entends bien le sens du verbe *prich* avec la particule *vi* : « Tous ne tirent pas de lui ce que le sage a en quelque sorte saisi (et qu'il retient) dans son esprit. »

3. Voir la deuxième partie.

4. Le sens de tout ce passage a été complètement méconnu dans la traduction de M. Kœgi. Voir *Revue Critique* 1875, II, p. 388.

5. Voir plus bas § IV.

3. « Nous sommes entrés dans le chemin des dieux (le sacrifice) pour nous y avancer aussi loin que nous pourrons ; Agni est savant, qu'il offre le sacrifice ; c'est lui qui est le hotri ; qu'il ordonne les sacrifices et règle les temps.

4. « Si nous violons vos lois, ô dieux, ignorants que nous sommes, ô sages, qu'Agni remplisse toutes les lacunes, lui qui est savant, en honorant chaque dieu en son temps.

5. « Si dans leur simplicité, les mortels à la faible intelligence ignorent le sacrifice, qu'Agni, le sage sacrificateur qui le connaît, très-digne lui-même d'être honoré, honore les dieux selon les temps. »

On aura remarqué dans ce second passage l'idée qu'Agni répare les fautes commises par les sacrifiants. J'entends dans le même sens l'expression *iskartāram adhvarasya*, X, 140, 5, comme signifiant le redresseur ou le médecin du sacrifice. Agni est à la fois celui qui enseigne les rites, I, 95, 3 ; cf. VIII, 61, 1, qui aiguise les prêtres selon l'expression énergique du vers VII, 16, 6, qui les fait sacrifier, III, 1, 1, qui élève les mortels au rang de *rishis*, I, 31, 16, et celui grâce auquel l'offrande est bien sacrifiée, celui qui dirige ou qui accomplit (*sādh*) lui-même les cérémonies, III, 1, 18 ; cf. 17 ; III, 2, 5, qui en est l'ordonnateur, VII, 7, 5. Pour en finir avec le sujet des enseignements dus à Agni, il faut citer les passages portant que les sages, les prières, les hymnes naissent de lui, IV, 11, 3 ; cf. 2, qu'il est le sein (le récipient) de toutes les prières et le vase où on les puise, V, 44, 13, l'inventeur de la parole brillante, II, 9, 4, le premier inventeur de la prière, VI, 1, 1, qu'il la connaît et qu'il l'enseigne, III, 31, 1, qu'il la proclame, IV, 5, 3, qu'il donne la pensée, V, 7, 9, les prières, X, 45, 5, les hymnes en abondance, V, 6, 9, qu'il communique une bonne part de la parole, III, 1, 19¹, enfin qu'il inspire l'enthousiasme poétique *vipām jyotimshi*, III, 10, 5, *vepah*, X, 46, 8, ce qui lui vaut l'épithète *vipodhā*, X, 46, 5, dont on peut rapprocher celle de *medhākāra*, X, 91, 8 « qui donne la sagesse ».

Agni d'ailleurs n'inspire pas seulement les poètes ; il connaît lui-même l'enthousiasme (*vepate mati*, X, 11, 6) qu'il leur communique. Il est lui-même éloquent, VI, 4, 4 ; cf. X, 12, 2 ; il est un chantre, VIII, 49, 19 ; X, 100, 6 ; I, 148,

1. *Suvācam bhāgam*, expression équivalente à *udco bhāgam*, I, 164, 37, où le premier-né de la loi, grâce auquel cette part de la parole est obtenue, peut être également Agni.

2; cf. I, 59, 7; 127, 10; VIII, 44, 20¹, et sa voix est comparée à une douce liqueur, IV, 6, 5. Le chant d'Agni n'est pas d'ailleurs un simple produit de l'imagination des *rishis*. Ils ont entendu le feu crépiter en dévorant le bois, I, 58, 4; VI, 3, 7, et le bruit de ses flammes leur a paru un chant, X, 3, 6, surtout quand ils y versaient l'offrande, I, 94, 14, pour ne rien dire de la voix céleste d'Agni, VI, 15, 4, qui est le tonnerre.

Ainsi donc Agni est un sacrificateur, un sage, un chanteur, et naturellement le sacrificateur, le sage, le chanteur par excellence, celui qui instruit ou qui inspire les autres. Ce n'est pas tout, et nous avons vu déjà qu'il était assimilé au maître de maison. Dans cette assimilation se révèle surtout le caractère d'Agni comme feu du foyer, comme feu domestique, *damūnah* (V, 1, 8, *et passim*), que l'homme honore dans sa propre demeure (VIII, 44, 15, *et passim*), et qui est établi dans cette demeure comme le chef de la tribu, *viçām viçpatih*, VII, 7, 4; cf. V, 4, 3; VI, 1, 8. La tribu paraît d'ailleurs ne différer guère ici de la famille, et le titre de maître de maison, *grihapati*, qu'Agni reçoit encore au vers V, 8, 1, semble équivaler au titre de chef de tribu, *viçpati*, dans le vers VI, 48, 8: « Tu es, ô Agni, le maître de maison de toutes les tribus humaines. » L'origine de la conception est encore assez transparente au vers III, 1, 17, où le poète dit à Agni, en lui donnant l'épithète *damūnah*, « domestique »: « Tu as rendu les mortels sédentaires². » Le foyer, en effet, n'est pas seulement le centre, il est, si l'on peut ainsi parler, le noyau de l'habitation. C'est autour de lui que celle-ci s'est formée. Il en est donc bien véritablement le maître, en même temps que le chef de la famille qu'elle abrite ou de la tribu qui s'est groupée autour d'elle. Pour la même raison encore, il peut être appelé l'ancien de la demeure, VIII, 91, 11.

L'antiquité, tel est en effet le caractère qui, dans cet ordre d'idées, devait frapper avant tout chez Agni. Sans doute Agni est aussi un dieu jeune, et même très-jeune, auquel l'épithète *yavishtha* est spécialement consacrée. Mais c'est qu'il a, comme nous l'avons vu déjà à propos de son entrée dans les

1. Aux vers I, 66, 4; VI, 3, 6, il est simplement comparé à un chanteur.

2. Sic Grassmann. Il serait peut-être plus exact de traduire: « Tu as réparti les mortels entre différentes demeures. » Mais la signification resterait au fond la même.

plantes, le don de renaître, VIII, 43, 9, c'est qu'il a des naissances nouvelles que le vers III, 1, 20 oppose à ses naissances anciennes. Le rajeunissement n'est qu'une autre forme de la renaissance. Nous pouvons donc rapprocher des citations précédentes le vers II, 4, 5, portant que lorsque Agni est devenu vieux, il redevient tout à coup jeune, II, 4, 5. Ailleurs encore nous lisons, ce qui en somme revient au même, qu'il ne vieillit pas, I, 128, 2. Son éclat nouveau est en effet semblable à l'ancien, VI, 16, 21. Toutes ces formules peuvent s'appliquer d'ailleurs aussi bien à l'Agni céleste, tour à tour caché pendant la nuit et pendant la sécheresse et reparaissant le matin ou dans l'orage, qu'au feu terrestre enfermé dans le bois, puis en sortant par la friction.

Antique comme maître de maison, Agni ne l'est pas moins comme prêtre, car l'institution du sacrifice est placée au berceau même de la race. Nous avons déjà vu qu'il est le premier inventeur de la prière. On lit ailleurs qu'il a conduit le premier sacrifice, III, 15, 4. Il est appelé le premier sacrificateur, X, 88, 4, l'ancien sacrificateur, VIII, 44, 7 (cf. I, 94, 6, déjà cité), qu'on prie de remplir de nouveau la même fonction, VIII, 11, 10. Il a brillé aux aurores anciennes, I, 44, 10, et il naît maintenant avec toutes les sagesse, comme autrefois, I, 96, 1. Je traduirai en entier le vers I, 76, 5 : « Comme tu as, avec les offrandes du prêtre Manu, honoré les dieux avec les sages, sage toi-même : ainsi, toi le vrai sacrificateur, honore-les maintenant, ô Agni, avec la cuiller savoureuse. » Rien n'est plus fréquent, d'ailleurs, que l'emploi des formules qui rappellent avec les sacrifices des ancêtres le rôle qu'Agni y a joué, VII, 11, 3 : « Agni, honore ici les dieux comme chez Manu, *manusvhat*. » Cf. *bhṛiguvat*, *angirasvat*, VIII, 43, 13, et tant d'autres composés du même genre, VIII, 23, 23 et 24; VIII, 91, 4, etc., etc. Signalons encore le vers V, 3, 5 : « Il n'y a pas, ô Agni, de sacrificateur plus ancien que toi, ni qui par sa science accomplisse mieux le sacrifice », et le vers X, 53, 1, où Agni paraît d'ailleurs descendre du ciel pour reprendre son ancienne charge : « Celui qu'appelait notre pensée est venu, lui qui connaît le sacrifice, qui en connaît chaque partie; qu'il sacrifie pour nous dans le service divin, lui qui est plus habile; car il s'est établi près d'ici avant nous. »

La double fonction de prêtre et de maître de maison re-

connue à Agni, et son antiquité avec l'un et l'autre caractère, qui se confondent d'ailleurs pour les familles sacerdotales¹, auraient suffi peut-être pour le transformer en un ancêtre de ces familles, lors même que le mythe de l'origine ignée de la race humaine n'aurait pas été fondé, comme nous l'avons reconnu, sur des observations réelles et des analogies immédiates. Il nous est au moins permis de croire que ces analogies plus lointaines, mais cependant extrêmement familières à la pensée védique, ont corroboré le mythe et contribué à sa conservation. A ce titre seul elles auraient dû être mentionnées ici. Mais ce qui nous justifiera surtout de les avoir exposées avec tant de détails, c'est que la forme particulière qu'elles imposent au mythe est précisément celle sous laquelle il se présente ordinairement à nous dans le *Rig-Veda*, à savoir l'assimilation d'Agni aux chefs de familles sacerdotales, ou réciproquement de ces chefs à Agni.

Ici se pose une question qui est encore pour nous insoluble, ou plutôt susceptible d'au moins deux solutions entre lesquelles nous ne nous sentons pas en état de choisir. Les noms des ancêtres dont nous constaterons l'identification à Agni sont, au moins en partie, ceux de familles qui ont réellement existé, auxquelles appartiennent les poètes mêmes dont nous lisons les hymnes. Quelle est donc dans la légende de ces ancêtres la part à faire à la réalité et au mythe, et comment concilier celui-ci avec celle-là? Leurs noms étaient-ils purement et simplement des noms du feu, considéré dans toutes les familles, mais sous une appellation particulière dans chacune d'elles², comme le premier ancêtre? En ce cas *Angiras*, *Bhrigu*, *Vasishtha* et les autres, n'auraient jamais été des personnages réels, et n'auraient été distingués du feu, tout en conservant dans leur légende certaines traces de leur véritable origine, que par l'obscurcissement graduel

1. Ils n'ont même dû être distingués que dans une période relativement tardive, quoique antérieure à celle de la composition des hymnes védiques, ou au moins de la plupart d'entre eux.

2. L'hypothèse inverse, d'après laquelle les noms des différentes familles auraient été attribués aux feux de ces familles, est peu vraisemblable. Sans doute nous voyons les patronymiques, *vādhryaśva*, X, 69, 5 et 9, *daivodāsa*, VIII, 92, 2, *daivavāta*, III, 23, 3, désigner le feu de *Vadhryaśva*; celui de *Divodāsa*, celui de *Devavāta*, comme *bhārata*, II, 7, 1 et 5; IV, 25, 4; VI, 16, 19, désignent peut-être aussi celui des *Bharatas*. Mais d'une part il ne s'agit que de patronymiques, et non pas des noms mêmes des anciens sacrificateurs. D'autre part, l'attribution au feu du nom de l'ancêtre n'expliquerait pas l'identification effective de l'ancêtre avec le feu.

du mythe primitif. Ou bien les ancêtres réels des différentes familles avaient-ils pris des noms du feu, cet ancêtre commun de tous les hommes, auquel leurs fonctions de prêtre aussi bien que leur caractère de maître de maison les assimilaient d'ailleurs? En fait nous voyons les auteurs des hymnes se comparer eux-mêmes à des feux qui chantent, II, 28, 2. L'Agni qui allume Agni dans le vers VIII, 43, 14 est peut-être le prêtre réel : « O Agni, tu es allumé par un Agni, prêtre par un prêtre, ami par un ami. » L'auteur du vers VIII, 6, 10, se compare au soleil, forme céleste d'Agni, comme naissant sur la terre pour y appliquer dans l'ordre du sacrifice la loi à laquelle le soleil obéit également dans le ciel¹ : « J'ai reçu de mon père la connaissance de la loi ; je suis né comme le soleil. » Les prêtres sont encore comparés à des soleils au vers VIII, 3, 16, et le vers I, 171, 5 les représente brillant à l'aurore, cf. X, 98, 8, ce qui peut s'entendre du feu du sacrifice aussi bien que du soleil. L'auteur de l'hymne VII, 88 va plus loin, si j'entends bien le vers 3 où il paraît se représenter comme traversant les eaux célestes sur le même navire que Varuna, sans doute en qualité d'éclair, et en s'assimilant à son ancêtre Vasishtha (cf. 4) que nous verrons en effet identifié à l'éclair, VII, 33, 10. Ce qui permet de croire que le vers en question n'est pas placé dans la bouche de l'ancêtre, et que le poète y parle bien en son propre nom, c'est la comparaison du vers X, 136, 3 : « Enivrés par l'état de muni², nous nous sommes élevés sur les vents ; ô mortels, vous ne voyez que nos corps³. » Tant de hardiesse n'aurait même pas été nécessaire aux anciens prêtres pour prendre simplement l'un des noms du feu, noms qui d'ailleurs ne sont à l'origine que des épithètes. Dans cette hypothèse l'œuvre du temps aurait consisté à confondre peu à peu, au moins dans une certaine mesure, le personnage réel avec l'élément ou le dieu dont il portait le nom, confusion favorisée naturellement par le mythe de l'origine ignée de la race humaine.

1. Voir la quatrième partie, ch. III.

2. Ascète qui observe la loi du silence.

3. Il ne semble pas impossible que le personnage qui parle à la première personne dans les hymnes IV, 26 et 27, en s'attribuant des transformations et des exploits dont la réunion ne peut, comme nous le verrons, convenir qu'à Agni ou à Soma, soit l'auteur même de l'hymne. — Voyez encore le vers X, 120, 9, constatant que l'Atharvan Brihaddiva s'est identifié lui-même à Indra.

Les deux explications proposées peuvent, semble-t-il, se soutenir toutes les deux. Peut-être même, dans les cas particuliers, répondraient-elles tour à tour à la réalité. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que certains noms, Vasishtha par exemple, semblent appartenir davantage au domaine de l'histoire, d'autres au contraire, comme Angiras et Bhrigu, à celui de la mythologie. Nous ne pouvions passer la question sous silence; mais après l'avoir ainsi posée une fois, sans d'ailleurs la résoudre, nous n'y reviendrons plus. Simples mythes transformés en personnages historiques, ou personnages historiques défigurés par la mythologie, les ancêtres offrent en tout cas dans leur légende des traits qui appartiennent à Agni¹. Dans cette mesure, ils représentent Agni, et figureront en cette qualité dans nos analyses. Le plus grand nombre sera plus commodément étudié dans la seconde partie consacrée à Indra, et surtout dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Açvins. Nous nous bornerons ici à en citer quelques-uns. On verra d'ailleurs qu'ils peuvent être identifiés au feu sous ses diverses formes. Nous avons dit déjà que Vasishtha l'est à l'éclair, VII, 33, 10, et le vers IV, 26, 1, sur lequel nous reviendrons plus tard, introduit, quel que soit le personnage qui parle, la mention du soleil dans une série de transformations comprenant la forme de rishi, IV, 26, 1 : « J'ai été Manu et le soleil, je suis le rishi, le prêtre Kakshivat, etc. » Il n'en est pas moins vrai que, comme prêtres et maîtres de maison, les ancêtres représentent avant tout le feu du sacrifice.

Le premier nom d'ancêtre sous lequel nous rechercherons le personnage du feu est celui d'*angiras*. Ce nom est donné à Agni dans un grand nombre de passages, I, 1, 6; 74, 5; IV, 3, 15; 9, 7; V, 8, 4; 10, 7; 21, 1; VI, 2, 10; 16, 11; VIII, 49, 2; 63, 11; 64, 5; 73, 4; 91, 17. Au pluriel il désigne tout un groupe de prêtres; mais par comparaison avec ce groupe, Agni reçoit l'épithète *angirastama* « le plus Angiras, l'Angiras par excellence », I, 75, 2; VIII, 23, 10; 43, 18 et 27; 44, 8, expliquée par les qualifications de premier rishi Angiras, I, 31, 1², de prêtre (inspiré, *vipra*) le plus inspiré des Angiras, VI, 11, 3, également appliquées à Agni, en sorte que celle d'an-

1. Et d'autres que, comme nous le verrons, ils semblent avoir empruntés plutôt à Soma.

2. Le vers suivant I, 34, 2 appelle Agni, par un véritable pléonasma, le premier le plus Angiras.

tique *Angiras* au vers X, 92, 15 peut être regardée comme une désignation suffisante du feu. Or le premier des *Angiras* pourrait naturellement passer pour le père des *Angiras*, lors même qu'il ne serait pas dit expressément, aux vers X, 62, 5 et 6, que les *Angiras* sont fils d'Agni, qu'ils sont nés de lui.

Même en tant qu'opposé au groupe des *Angiras*, l'Agni nommé *Angiras* peut, comme nous l'avons vu par la formule du vers I, 31, 1 : « Tu es, ô Agni, le premier *rishi Angiras* », retenir le caractère de prêtre. Mais il peut n'être aussi que l'élément que les *Angiras*, comme prêtres du feu, ont trouvé caché dans le bois, V, 11, 6 : « Les *Angiras*, ô Agni, t'ont trouvé caché, retiré dans les différents morceaux de bois ; tu nais par une friction opérée avec une grande force ; on t'appelle le fils de la force, ô *Angiras*. » D'un autre côté il arrive que le nom d'*Angiras*, même au singulier, par exemple sous la forme *angira* au vers IV, 51, 4, et l'expression « antique *Angiras* » elle-même, dans une énumération d'ancêtres déjà citée, I, 139, 9, ne désignent plus qu'un ancien prêtre, sans allusion directe à Agni. J'interprète de même le mot dans le composé *angirasvat*¹ « comme *Angiras* » ou « comme chez *Angiras*, » en sorte que les vers I, 78, 3 ; VIII, 43, 13 : « Noust'invoquons, (ô Agni,) comme autrefois *Angiras*, » et le vers I, 45, 3 : « Ecoute notre invocation comme tu as écouté celle d'*Angiras* », nous montrent Agni en tant que dieu, distingué d'*Angiras* en tant qu'ancien prêtre. Il y a plus, et le même mot désigne successivement l'ancêtre et Agni, distingués l'un de l'autre, dans un seul et même vers, I, 31, 17 : « Vienschez nous, comme autrefois chez *Angiras*, ô *Angiras*. » Il faut nous habituer à ces conséquences de l'équivoque impliquée par les noms qui désignent à la fois Agni et un chef de race, tantôt confondus et tantôt distingués. Nous retrouverons d'ailleurs plusieurs fois dans le cours de cette exposition le groupe des *Angiras*.

Au nom d'*Angiras* est étroitement associé dans la tradition brahmanique celui d'*atharvan*. Les deux noms réunis en un composé *atharvāngirasah*, littéralement les *Atharvans* et les *Angiras*, désignent le quatrième Veda, plus connu sous le nom

1. On pourrait aussi dans le composé donner au thème du mot la valeur d'un pluriel « comme chez les *Angiras* », mais ceux des passages cités qui renferment des énumérations comme le vers I, 139, 9, peuvent être légitimement interprétés d'après ce dernier. — Le même composé se retrouve dans des vers adressés à Indra et Agni, VIII, 40, 12, et aux *Maruts*, VI, 49, 11.

d'Atharva-Veda. Dans le *Rig-Veda*, nous les voyons déjà rapprochés, également au pluriel, dans une énumération des pitris ou ancêtres de la race, X, 14, 6. D'ailleurs, quelle que soit l'antiquité du lien particulier qui s'est établi entre les deux noms, il ne saurait être douteux que celui d'Atharvan ne soit dans un rapport très-étroit avec l'idée du feu¹. On doit croire à la vérité, d'après le sens qu'il a presque sous la même forme (*ātharvan*) dans la langue zende, et d'après son étymologie très-claire dans cette langue (de *ātar* « feu » et du suffixe possessif *van*), qu'il n'a pas désigné primitivement l'élément, mais déjà le prêtre du feu. Cependant il faut remarquer en même temps qu'il n'est resté employé que comme nom propre dans la littérature brahmanique et, si je ne me trompe, aussi dans le *Rig-Veda*². Il désigne un ancêtre auquel on donne pour fils Dadhyanc, personnage entièrement mythologique, ainsi que nous le verrons en étudiant la légende des Açvins, I, 116, 12; 117, 22; VI, 16, 14. Il figure dans des énumérations d'anciens prêtres, I, 80, 16, et de protégés d'Indra, X, 48, 2. Enfin on lui attribue l'honneur d'avoir accompli le premier par le sacrifice certaines œuvres dont nous parlerons plus loin, ce qui équivaut à faire de lui le premier sacrificateur, I, 83, 5; X, 92, 10. Or l'analogie d'Angiras et des autres anciens prêtres, identifiés à Agni, dont nous étudierons les légendes ci-après et dans tout le cours du livre, doit nous porter à croire que le mot *atharvan* n'est pas passé directement du sens abstrait de prêtre du feu à la désignation d'un ancêtre de la race, mais qu'il n'a pris cette dernière acception qu'après être devenu un nom d'Agni considéré comme prêtre. En fait, de l'aveu de MM. Roth et Grassmann, il désigne Agni au vers VIII, 9, 7. D'après l'observation déjà faite à propos d'Angiras, l'identité primitive d'Atharvan avec Agni n'aurait point fait obstacle à ce qu'il fût présenté aux vers VI,

1. Cf. l'épithète *atharyu* donnée à Agni, VII, 1, 1, et le mot *athari* qui paraît désigner la flamme au vers IV, 6, 8.

2. Il paraît désigner, il est vrai, au vers VI, 47, 24 des prêtres actuellement existants. Mais la mention des Atharvans au nombre des pitris dans le vers X, 14, 6, permet de croire qu'une famille de prêtres a pu en effet porter ce nom. Il n'y a pas non plus de raison pour rejeter, en ce qui concerne l'Atharvan Brihaddiva, X, 120, 9, la donnée de l'*Anukramanī* qui en fait un Atharvana. Au vers IX, 11, 2, les Atharvans peuvent être pris pour d'anciens sacrificateurs, ici présentés d'ailleurs, non comme allumant le feu, mais comme préparant le Soma. Sur l'emploi du mot *atharvan* au vers VIII, 9, 7, voir plus bas.

16, 13; X, 21, 5, comme allumant le feu. La même contradiction apparente se retrouve, avec allusion à l'antiquité d'Atharvan, au vers X, 87, 12 où on prie Agni de détruire l'ennemi comme chez Atharvan, et au vers VI, 15, 17 où il est dit que les prêtres produisent le feu par le frottement comme Atharvan.

Le mot *vasishtha*, superlatif de *vasu*, signifiant « le meilleur » ou peut-être « le Vasu' par excellence », est appliqué comme épithète à Agni, aux vers II, 9, 1 et VII, 1, 8. Je crois qu'il désigne Agni au vers VII, 73, 3 où ce dieu n'est pas nommé, cf. 2. Il paraît remplacer, au vers X, 95, 17, le nom de Purûravas, dont l'identité primitive avec Agni sera directement démontrée ailleurs¹. Enfin, il est le nom de l'ancêtre des Vasishthas, famille sacerdotale à laquelle la tradition attribue, outre quelques courts fragments, tous les hymnes du septième mandala, et dont la mention se rencontre en effet souvent dans ces hymnes. Les Vasishthas sont d'ailleurs, tantôt les membres actuels de la famille, comme le prouve, aux vers VII, 12, 3; 23, 6; 76, 6 et 7; 77, 6, l'emploi d'un verbe au présent, et au vers VII, 39, 7, celui d'un verbe à l'impératif, et surtout aux vers VII, 7, 7; 37, 4; 90, 7, celui d'un verbe à la première personne, — tantôt les ancêtres de cette famille. A cet égard, le seul emploi d'un verbe au passé ne serait pas décisif, VII, 80, 1; X, 66, 14; 122, 8; mais les Vasishthas sont expressément rangés parmi les pitris au vers X, 15, 8, et invoqués, en cette qualité, dans toute la première partie de l'hymne VII, 33 (de 1 à 9). De même, au singulier, le mot *vasishtha* se rencontre employé, non-seulement avec un passé, mais avec un présent ou un impératif, VII, 22, 3; 23, 1; 26, 5; 59, 3; 86, 5; 88, 1; 96, 1; X, 150, 5, auquel cas il ne peut désigner qu'un membre actuel de la famille. Mais venons-en au premier ancêtre, à l'auteur même de la race.

C'est peut-être de lui qu'il s'agit dans les vers VII, 42, 6; X, 65, 15, avec un verbe au passé, et dans les vers VII, 9, 6; 18, 4; 95, 6, sur lesquels nous reviendrons. Il ne peut

1. Nom des dieux.

2. L'attribution de l'épithète *vasishtha* à Indra, dans le lexique de M. Grassmann, pour le vers II, 86, 1, repose sur une faute d'impression de la première édition de M. Aufrecht qui rend le texte inintelligible. Il faut lire avec l'édition de M. Max Müller la forme *vasishtha* que M. Grassmann n'a d'ailleurs pas omise à sa place.

plus y avoir de doute au vers VII, 18, 21 ; cf. VII, 96, 3, où le nom de Vasishtha est rapproché d'autres noms d'ancêtres. Vasishtha figure au vers X, 181, 1 comme initiateur d'un rite. Enfin, dans l'hymne VII, 33, où les Vasishthas, invoqués comme ancêtres, sont appelés « les louangeurs (de la famille) de Vasishtha », ce Vasishtha, auteur de la race, affecte un caractère décidément mythologique. Je dois traduire en entier les vers 10-14, quoiqu'ils renferment certains détails qui ne peuvent être expliqués maintenant.

10. « Quand Mitra et Varuna t'ont vu, splendeur sortant de l'éclair¹, ce fut là une de tes naissances, et en voici une autre, ô Vasishtha : Agastya t'a apporté aux hommes.

11. « Et tu es le fils de Mitra et Varuna, ô Vasishtha, né d'Urvaçi², ô prêtre, né de la pensée; goutte tombée par l'effet de la prière divine, tous les dieux t'ont reçu dans la cuillère³.

12. « Lui qui est l'intelligence, qui connaît les deux (mondes ou races, ou Mitra et Varuna, ses parents?), qui fait mille dons, qui tout au moins fait des dons, Vasishtha, pour tisser la trame tendue par Yama (le sacrifice), est né de l'Apsaras (Urvaçi).

13. « Nés dans le sattra (l'assemblée), excités par le culte, ils (Mitra et Varuna) ont répandu dans le vase une semence commune : du milieu de ce vase est venu Mâna (Agastya), de là on dit qu'est né le rishi Vasishtha.

14. « Il protège celui qui offre l'hymne, qui offre le sâman ; portant la pierre (à presser le Soma), qu'il parle le premier ; approchez-vous de lui avec un cœur bien disposé ; que Vasishtha vienne vers vous, ô Pratrîds⁴. »

De ce passage difficile, dont nous chercherons plus tard à éclaircir les obscurités, quelques points se dégagent du moins avec une entière netteté : Vasishtha a deux naissances comme Agni ; il a été apporté aux hommes comme

1. Cf. plus haut, p. 10.

2. Urvaçi est ici la mère de Vasishtha, tandis qu'elle est l'épouse de Pururavas au nom duquel est substitué, comme nous l'avons dit au vers X, 95, 17, celui de Vasishtha. Mais nous nous familiariserons plus loin avec ces changements de rapports entre le même mâle et la même femelle.

3. Cf. le Soma, VIII, 61, 11, et le feu, VI, 16, 13.

4. Les Pratrîds, comme nous le verrons, sont les mêmes que les Tritaus, qui eux-mêmes ne diffèrent pas essentiellement des Vasishthas.

Agni; comme lui, il est descendu pour accomplir le sacrifice; enfin dans l'une de ses naissances, il est identique à l'éclair. C'est sans doute encore comme éclair qu'il a, sur le navire de Varuna, traversé une mer qui ne peut être que la mer céleste, VII, 88, 4¹, exploit dont un de ses descendants paraît se faire lui-même le héros, en s'identifiant sans doute avec son ancêtre (*ibid.* 3). Il faudrait être, après ces citations, difficile à convaincre, pour ne pas reconnaître que, sous le nom et la légende de Vasishtha, est confondue avec la personnalité, réelle ou supposée, d'un chef de race, une représentation du feu. Cette confusion d'ailleurs n'est pas constante, puisqu'au vers VII, 9, 6, le feu est allumé par Vasishtha.

Avec les noms de Bhrigu et de Mâtariçvan, nous retrouvons, sous forme légendaire, l'idée de la descente du feu à laquelle nous avons consacré déjà une première étude, et que vient de nous rappeler le mythe de Vasishtha. Il y aura tout avantage à ne pas séparer ici les personnages que désignent ces deux noms. Ce n'est pas que la similitude soit complète. Le mot *mâtariçvan* n'est employé qu'au singulier; il n'est pas devenu le nom d'une famille de prêtres. Au contraire, il n'y a dans le *Rig-Veda* qu'un seul exemple certain² de l'emploi du mot *bhrigu* au singulier, I, 60, 1³, et l'*Anukramanī* comprend dans la liste des auteurs des hymnes un bon nombre de poètes auxquels elle attribue le patronymique *bhārgava* « descendant de Bhrigu ». Cependant Mâtariçvan, pour n'avoir pas fait souche de prêtres, n'en est pas moins considéré lui-même comme un ancien *rishi*⁴, compris en cette qualité dans les énumérations des vers X, 48, 2; Vâl. 4, 2, et qui, selon une conception qui sera expliquée en son lieu, forge à Indra sa foudre, X, 105, 6 et 7. D'un autre côté, le pluriel du nom de Bhrigu ne désigne jamais, dans le *Rig-Veda*, des prêtres actuellement existants, mais seulement d'anciens sacrificateurs, I, 127, 7, qui figurent comme tels dans des comparaisons, IV, 16, 20; VIII, 3, 16; X, 39, 14, et dans

1. Cf. le vers I, 112, 9 où Vasishtha, comme protégé des Açvins (cf. VII, 70, 6), est nommé entre la mer et Kutsa dont nous reconnaitrons pareillement l'identification avec l'éclair.

2. Voir ci-après, p. 53.

3. Ce n'est pourtant pas une raison de le prendre dans cet exemple unique au sens collectif, comme le veulent MM. Roth et Grassmann.

4. La distinction faite par les mêmes auteurs de deux Mâtariçvan est tout à fait arbitraire.

une énumération de pitris, avec les Angiras et les Atharvans, X, 14, 6'. Dans les énumérations d'ancêtres des vers VIII, 43, 13 ; 91, 4, le composé *bhriguva* peut être interprété « comme les Bhrigus » ou « comme Bhrigu ». En somme, les Bhrigus forment à côté de Bhrigu, le chef de la race, un groupe d'ancêtres analogue à ceux que forment les Angiras à côté d'Angiras, et, dans certains cas, les Vasishthas à côté de Vasishtha.

Or, le mot *mâtariçvan* est, dans le Rig-Veda, un nom du feu. Nous le voyons expressément attribué à Agni, III, 5, 9 ; 26, 2, particulièrement dans un passage déjà cité, I, 96, 4, où Agni est conçu comme chef de race. Le même nom est compris au vers I, 164, 46 avec celui d'Agni parmi les appellations diverses que les prêtres ont employées, « divisant ainsi par la parole l'être qui est en réalité unique¹ ». Il l'est encore au vers III, 29, 11, parmi les divers noms d'Agni dont le poète précise l'application ou donne même l'étymologie. C'est le dernier cas pour le nôtre qui est ainsi expliqué : « II (Agni) est appelé Mâtariçvan parce que (ou quand) il s'est formé dans sa mère². » Nous avons déjà fait observer que le mot *mâtariçvan* est devenu plus tard un nom du vent, mais que cette acception paraît étrangère aux hymnes, quoique le vers même qui vient d'être cité indique peut-être la transition de l'idée du feu à celle du vent dans son dernier pâda : « Il est devenu dans sa course l'essor du vent. » Au vers I, 190, 2, Mâtariçvan semble une transformation de Brihaspati, divinité dont nous constaterons les affinités avec Agni. Il est nommé au vers X, 109, 1, en compagnie de la mer et des eaux, cf. X, 85, 47, ce qui suggère naturellement l'idée de l'Agni des eaux. Il n'est pas aisé de décider s'il figure aux vers IX, 67, 31 ; X, 88, 19 ; 114, 1, comme représentant le feu, ou simplement comme ancien *rishi*. Quoi qu'il en soit, les citations précédentes suffisent pour nous permettre de l'ajouter à la liste des personnages qui prennent tour à tour l'un et l'autre caractère. — Pour Bhrigu l'identification avec Agni n'est pas formelle dans le Rig-Veda. Mais le sens étymologique du mot, à savoir « étincelant », l'application à Agni d'une épithète de même étymologie,

1. Au vers VII, 18, 6 le rôle des Bhrigus n'est pas très-facile à déterminer.

2. Nous retrouverons ce vers plus loin.

3. Voir chapitre IV.

bhṛigavāna, I, 71, 4; IV, 7, 4, et surtout les analogies mythologiques ne permettent guère de douter qu'il n'ait été aussi primitivement un nom du feu. La troupe des Bhrigus prend d'ailleurs elle-même le caractère divin aux vers VIII, 35, 3; X, 122, 5, où elle est mise en parallèle avec les Maruts, et même avec les trente-trois dieux, ce qui permet peut-être, dans le vers X, 92, 10, d'attribuer directement aux Bhrigus le nom de dieux.

Mais si l'idée d'un ou de plusieurs anciens prêtres et celle de l'élément du feu ont été confondues sous les noms de Bhrigu ou des Bhrigus et de Mâtariçvan, on les retrouve aussi distinguées et même opposées dans les légendes où figurent ces noms. Et ici il ne s'agit plus seulement de quelques traits semblables à ceux que nous avons relevés dans les personnages déjà étudiés : « Nous t'invoquons, ô Agni, comme Bhrigu, ou comme les Bhrigus, *bhṛiguva* », VIII, 43, 13; 91, 4. C'est aux Bhrigus et à Mâtariçvan qu'est rapportée de préférence l'opération par laquelle le feu a été communiqué aux hommes. Ils sont nommés ensemble au vers X, 46, 9 avec Tvashtri, avec les dieux, avec le ciel, la terre et les eaux, comme ayant engendré Agni pour Manu, ou pour l'homme. Les Bhrigus l'ont fait briller en le louant, X, 122, 5, ils l'ont, ainsi qu'Apnavāna, cf. VIII, 91, 4, fait briller sur le bois et dans les différentes races, IV, 7, 1. Ils l'ont établi chez les hommes, I, 58, 6; cf. VI, 15, 2, sur le nombril de la terre et du monde (l'autel¹), I, 143, 4, et Agni est appelé le don des Bhrigus, III, 2, 4. De même Mâtariçvan a par la friction produit le feu, I, 148, 1, le feu qui était caché, I, 141, 3, et bien qu'au vers I, 71, 4, où la même œuvre lui est attribuée, il reçoive l'épithète *vibhṛita* « distribué en divers lieux », d'ordinaire appliquée à Agni lui-même, et rappelant l'assimilation du prêtre et du feu, la distinction de l'un et de l'autre n'en est pas moins imposée par le texte même où se rencontre cette trace de la confusion. Toutes les citations qui précèdent pourraient s'entendre à la rigueur de la production du feu sur la terre, par le frottement de deux aranis réels. Mais au vers III, 9, 5, il est dit en propres termes que le feu caché, et produit par la friction, a été tiré par Mâtariçvan « d'un lieu éloigné », tiré « des dieux ». Mâtariçvan a reçu le feu qui avait son séjour

1. Voir plus bas.

dans le ciel, III, 2, 13¹. D'après le vers I, 143, 2, c'est en naissant dans le ciel suprême qu'Agni lui a apparu. « Les deux mondes ont tremblé au choix du sacrificateur » quand Agni a apparu² le premier (pour la première fois?) à Mâtariçvan³, I, 31, 3, et cette formule, sur laquelle nous reviendrons, suggère invinciblement l'idée de l'éclair. De leur côté, les Bhrigus ont trouvé Agni dans les eaux, X, 46, 2, et c'est ainsi qu'ils l'ont communiqué aux hommes, II, 4, 2. Il s'agit donc bien, au moins dans cette nouvelle série de citations, de la découverte du feu céleste et de sa descente sur la terre. A la vérité, la croyance à une action immédiate du sacrifice terrestre sur les feux célestes, que nous étudierons plus loin, nous fournirait une explication du mythe, lors même que Mâtariçvan et les Bhrigus seraient conçus comme opérant ici-bas. Mais il ne faudrait pas croire que cette explication fût imposée par le caractère de prêtres, de sacrificateurs, qui leur est attribué, qu'ils semblent devoir retenir nécessairement quand ils sont distingués d'Agni et considérés comme les inventeurs du feu, et que les Bhrigus gardent en effet dans les vers II, 4, 2 ; X, 46, 2, d'après lesquels ils ont trouvé le feu dans les eaux en lui rendant hommage, *vidhantah*. Nous verrons en effet bientôt que le ciel est le théâtre de sacrifices semblables à ceux de la terre. En fait, le verbe exprimant au vers III, 9, 5 déjà cité, l'acte de Mâtariçvan tirant le feu du ciel, signifie littéralement qu'il « a apporté » le feu, cf. I, 128, 2. Or, ce qui prouve que ce verbe doit bien être pris au sens littéral, c'est, d'une part au vers I, 93, 6 le parallélisme des deux formules exprimant la descente d'Agni et de Soma, « Mâtariçvan a apporté l'un du ciel, le *faucon* a tiré l'autre de la montagne » ; c'est de l'autre le titre de « messenger de Vivasvat » attribué à Mâtariçvan apportant le feu, dans le vers VI, 8, 4, lequel mentionne en même temps dans son premier hémistiche toute une troupe qui l'a saisi dans le sein des eaux. Ce titre qui n'est donné d'ailleurs qu'à Agni, I, 58, 1 ; IV, 7, 4 ; VIII, 39, 3 ; X, 21, 5, nous ramène encore une fois à la confusion du feu

1. La construction devient beaucoup plus facile par la réunion de *divi kshayam* en un seul mot *divi-kshayam*, cf. V, 46, 5.

2. Je suppose qu'à la leçon *bhava* doit être substituée la forme *bhavah*. La difficulté qui résulte de la première n'intéresse pas d'ailleurs l'usage que nous faisons de ce passage.

3. Et aussi à Vivasvat. Sur ce dernier, voir plus bas.

et du producteur du feu. La vérité est que l'analyse mythologique elle-même, en supprimant, au moins en tant qu'elle appartient à la mythologie, la personnalité distincte des anciens prêtres, et en la ramenant au personnage d'Agni, aboutit partout à ce résidu : le feu produisant, honorant, apportant le feu. Cependant le mythe n'en repose pas moins sur la distinction du feu et de celui qui le produit, quelques confusions qui puissent résulter, et qui résultent en effet de ce fait que le producteur du feu, en tant que personnage mythologique, n'a aucun attribut qu'il n'ait emprunté au feu lui-même.

En résumé Mâtariçvan et les Bhrigus sont comme Angiras, comme Atharvan, comme Vasishtha, d'anciens sacrificateurs assimilés à Agni et néanmoins distingués du feu comme produisant le feu. Pour eux seulement cette distinction a été plus fortement accusée que pour les personnages précédemment étudiés, dans un mythe qui n'est autre que la communication du feu aux hommes dont ils sont considérés comme les auteurs. Ce mythe d'ailleurs, en plaçant dans le ciel le commencement de leur opération, ne leur enlève pas pour cela le caractère sacerdotal ordinairement lié dans le *Rig-Veda* à l'idée d'un producteur du feu, et que nous reconnaitrons bientôt être parfaitement conciliable avec un séjour céleste, pas plus qu'en les faisant descendre du ciel comme le feu lui-même, il ne supprime la distinction, dépourvue de sens au point de vue du naturalisme pur, et cependant placée à la base du mythe, de l'élément igné et de celui qui l'apporte après l'avoir produit.

Ajoutons, pour en finir avec ce sujet délicat, que les deux mythes parallèles de Mâtariçvan et des Bhrigus se trouvent combinés dans deux passages portant, l'un que le feu « aux deux naissances » a été apporté par Mâtariçvan à Bhrigu, I, 60, 1, l'autre au contraire que Mâtariçvan a allumé en le tirant de chez les Bhrigus le feu qui était caché, III, 5, 10. Le premier de ces passages, rapproché du vers X, 46, 9 d'après lequel Mâtariçvan a engendré le feu pour Manu ou pour l'homme¹, paraît nous montrer dans Bhrigu, en tant qu'il profite de l'œuvre de Mâtariçvan, un sacrificateur placé sur la terre. Le second restitue au contraire aux Bhrigus leur caractère de personnages célestes, mais pour suggérer, par

1. La même œuvre est d'ailleurs attribuée dans ce passage aux Bhrigus.

l'opposition même, l'idée d'un séjour de Mâtariçvan sur la terre. L'explication signalée plus haut comme possible, à savoir l'idée d'une action du feu terrestre sur le feu céleste qui vient à son appel, semble se présenter ici d'elle-même. Cette idée qui, comme nous le verrons, donne au sacrifice sa vraie signification, a pu aussi, dans chacun des mythes de Mâtariçvan et des Bhrigus pris isolément, contribuer, avec la distinction du feu et de celui qui le produit, à la création du personnage conçu comme faisant descendre l'Agni céleste.

Nous avons vu, dans le passage cité plus haut intégralement, Agastya, VII, 33, 10, désigné également plus loin, *ibid.* 13, par le nom de Mâna, descendre du ciel et apporter Vasishtha aux hommes. Il joue là un rôle identique à celui de Mâtariçvan et des Bhrigus apportant le feu. Toutefois l'étude de ce troisième personnage trouvera mieux sa place ailleurs.

Personne n'a contesté aux noms étudiés jusqu'à présent leur caractère de noms propres. Il n'en est pas de même du mot *uçij* qu'on s'accorde généralement à considérer comme un simple adjectif, signifiant d'après son étymologie « plein de bonne volonté, zélé ». Ce mot pourtant est au moins pris substantivement dans un grand nombre de passages, et l'usage qui en aurait été fait, soit comme adjectif, soit comme substantif, dans le sens étymologique, aurait consisté en tout cas dans une application exclusive aux fonctions des sacrificateurs¹, ou du dieu conçu comme sacrificateur. Agni est en effet appelé *uçij*, III, 11, 2; il l'est particulièrement en tant qu'établi chez les hommes, I, 60, 4; X, 45, 7; cf. III, 27, 10, et en tant que don des Bhrigus, III, 2, 4. Il semble nécessaire, ou du moins fort commode, de laisser au mot son sens adjectif dans les formules des vers III, 3, 7 et 8, « zélé parmi les dieux » et « zélé parmi les sacrificateurs, » appliquées également à Agni. Mais ces formules mêmes, dont on rapprochera celle du vers X, 92, 12, « sage entre les *uçij*, » qui peut être aussi rapportée au feu considéré comme prêtre², montrent avec quelle facilité Agni, en

1. Sur l'emploi du mot *uçij* au vers III, 15, 3, où, selon M. Grassmann, il exprimerait le désir de la richesse, voir ci-après p. 58, note 3.

2. Elle est remplacée au vers II, 34, 6, qui n'est presque qu'une variante du précédent, par celle de « louange (objet de la louange) des *uçij* ». Cf. *Narâcama*.

qualité de « zélé parmi les zélés », pouvait devenir Uçij, chef de la race des Uçij. Elles rappellent les titres d'Angiras par excellence et de premier Angiras. Quant au pluriel du mot *uçij*, il ne désigne pas des prêtres quelconques¹, mais les premiers prêtres, et même des prêtres célestes, qui ont honoré Agni et l'ont déposé chez les hommes, III, 2, 9; V, 3, 4 et IV, 6, 11; X, 46, 4; cf. I, 60, 2². Ces prêtres se trouvent ainsi assimilés aux Bhrigus, dont précisément le nom se rencontre construit parallèlement au pluriel *uçijah* dans le vers X, 46, 2 relatif à la découverte du feu. On pourrait sans doute arguer de ce dernier passage que le mot *uçij* est une simple épithète des Bhrigus, bien que rien ne soit plus fréquent dans le *Rig-Veda* que l'accumulation des noms propres désignant des personnages ou des groupes analogues. Mais alors cette épithète, dans beaucoup d'autres passages, désignerait les Bhrigus à elle seule. Or, c'est ainsi que s'établit l'usage d'un nouveau nom propre mythologique. Le mot *uçij* serait donc au moins un nom propre en voie de formation. Mais je crois que cette formation s'est réellement achevée, et je le crois pour deux raisons. L'une est que les Uçij figurent aux vers I, 189, 7; II, 4, 5; VII, 10, 2, de la même manière que tous les noms d'anciens prêtres, comme termes de comparaison³, ce qui semble bien impliquer une personnalité distincte. L'autre, selon moi décisive, est l'existence du dérivé *auçija*. De celui-ci, lors même qu'il ne devrait pas être considéré comme un véritable patronymique dans l'application qui en est faite à Kakshivat, I, 18, 1; cf. I, 112, 11, et à Rijiçvan X, 99, 11, on peut dire au moins, là où il paraît, comme nous le verrons, désigner le Soma, IV, 21, 6 et 7; VI, 4, 6, auquel Kakshivat, Rijiçvan et plus généralement le sacrificateur *auçija*, I, 119, 9; 122, 4, peuvent être, ainsi que nous le verrons aussi, originellement identiques, qu'il implique l'usage du simple *uçij* comme nom propre. On comprend que le

1. Au vers VII, 10, 5, les Uçij doivent sans doute être distingués, comme prêtres célestes, des races qui honorent actuellement Agni dans le sacrifice, cf. I, 60, 2, si même l'emploi du présent implique l'actualité pour ces dernières. Le rapport des Uçij avec les Ribhus n'est pas très-clair au vers III, 60, 1.

2. Ce sont eux aussi qui, comme nous le verrons, se sont emparés les premiers du Soma, IX, 86, 30.

3. J'explique dans le même ordre d'idées le vers III, 15, 3, à Agni : « Fais de nous des Uçij », c'est-à-dire « Traite-nous comme tu as traité les Uçij. » Cf. IV, 2, 15 : « Puissions-nous devenir des Angiras. »

Soma préparé ou découvert par les Ucij ait été ainsi désigné, de même que le feu allumé par Vadhryaçva reçoit, nous l'avons vu déjà, le nom de Vâdhryaçva. On comprendrait beaucoup moins bien qu'une dérivation de ce genre eût été tirée de l'adjectif *ucij* « zélé », même pris substantivement.

Entre un mot comme *bhrigu* et notre mot *ucij* il y a pourtant cette différence que le second, d'après son sens étymologique, convenait primitivement aux prêtres réels, aussi bien qu'à Agni considéré comme prêtre, tandis que le premier n'a pu être d'abord qu'une épithète propre au feu. Il est cependant vraisemblable que la végétation mythologique du nom d'*ucij* a pour racine, comme celle du nom d'*atharvan*¹, l'application particulière qui en a été faite à Agni.

Le mot *dyu* me paraît avoir, comme le mot *ucij*, une valeur essentiellement mythologique. Il n'est resté usité dans la littérature post-védique que comme nom propre, particulièrement comme nom du fils de Purûravas et d'Urvaçî, primitivement identique au feu ainsi que son père lui-même, et héros d'une légende à laquelle paraissent faire allusion déjà deux vers du *Rig-Veda*, IV, 2, 18; V, 41, 19². Le sens étymologique en est clair: distingué seulement par l'accentuation (comme oxyton) de la forme *dyu* (paroxyton), synonyme d'une autre forme plus usitée, *dyuh*³, « vie », il était le concret de cet abstrait et signifiait « vivant ». Mais dans les passages mêmes du *Rig-Veda* où il serait possible de lui conserver la valeur d'un simple adjectif, l'application en est limitée de façon à suggérer plutôt l'idée d'une valeur appellative. Il est employé au féminin dans le vers II, 5, 5 parallèlement au terme de vaches: mais ces vaches sont des êtres mythologiques, identiques aux trois sœurs de l'hémistiche suivant, et sans doute aussi aux Apsaras qui reçoivent la même qualification dans la *Vâjasaneyi-Samhitâ*, 18, 39, et rappellent l'Apsaras Urvaçî, mère d'Ayu. Agni est aussi appelé *dyu*, X, 20, 7 (cf. I. 147, 1 et I, 31, 11 reproduit plus loin), et nous verrons qu'il en est de même de Soma, IX, 67, 8⁴ et des Somas, IX, 23, 2; 4; 64,

1. Voir plus haut, p. 49.

2. Voir plus loin le mythe d'Urvaçî.

3. Cette forme se retrouve aussi comme nom du fils de Purûravas; mais elle subissait sans doute alors le même changement d'accentuation.

4. Dans ce passage le même terme est aussi appliqué à Indra.

17. Le même mot, accompagné de l'épithète *rāspina* « bruyant? » paraît désigner au vers I, 122, 4 le feu des eaux célestes, qui l'est déjà dans le même vers par le nom bien connu d'Apām Napât. Il en est de même sans doute dans la formule *pary āpa āyoh* « autour des eaux d'Ayu », I, 178, 1; IV, 38, 4. Dans une telle formule notre mot équivaut décidément à un nom propre. D'ailleurs, comme il y a deux Agnis, il y a aussi deux Ayus. Le vers X, 5, 6, rappelant celui où il est question du séjour suprême de la mère d'Ayu, V, 43, 14¹, nous entretient du séjour de l'Ayu suprême. En revanche, nous voyons par le vers IV, 2, 18 que les *urvaçh*, les prières des hommes, qui suggèrent l'idée de l'Urvaçî céleste, fortifient l'Ayu inférieur. Celui-ci est nommé encore au vers I, 104, 4 où le « nombril » de cet Ayu inférieur peut être, soit l'Ayu supérieur, soit le ciel, première patrie d'Ayu. L'Ayu compris dans des énumérations de dieux, I, 162, 1; V, 41, 2², représente sans doute l'Agni céleste, et il peut en être de même de l'Ayu nommé dans divers autres passages, IV, 23, 8; V, 49, 1 et 2; VI, 11, 4, ³. On n'en a pas moins attaché à ce nom l'idée d'un personnage distinct, auquel, dans le vers VI, 11, 4, Agni est seulement comparé. Ce personnage d'ailleurs, en même temps que d'autres qui représentent le feu caché et que nous étudierons plus tard⁴, joue quelquefois un rôle équivoque, I, 53, 10, Vâl. 5, 2, ou même décidément hostile, II, 14, 7; VI, 18, 13; cf. II, 32, 2.

Nous ne nous étonnerons pas qu'un nom du feu soit devenu, comme tant d'autres, celui d'un chef de race. Ce qui permet de croire que dans ces expressions « les races d'Ayu » II, 4, 2, « les demeures d'Ayu » IV, 2, 12, le mot *āyu* n'a pas le sens abstrait d'« homme, » c'est qu'au vers VIII, 15, 5, il s'ajoute avec la conjonction « et » au nom de Manu dont on a aussi, sinon nié, du moins beaucoup trop restreint l'emploi comme nom propre dans le *Rig-Veda* : « pour Ayu et pour Manu. »

1. Ou de la Mère et d'Ayu.

2. Il n'y a aucune raison d'y rapporter le mot comme épithète au seul Aryaman.

3. La formule *sacdyoh*, I, 174, 6; III, 54, 2; X, 105, 4 et 9, que MM. Roth et Grassmann proposent de résoudre, contre l'autorité du pada-pāṭha, en *sacdyoh*, ne pourrait-elle pas être un reste d'une construction ancienne dans laquelle *sacdyoh* aurait gouverné le génitif, et signifier « en compagnie de l'Ayu céleste » ?

4. Kutsa et Atithigva.

Ayu est compris dans des énumérations de noms propres aux vers X, 49, 5, et Vâl. 4, 1, dans le second exemple encore avec Manu. Agni est d'ailleurs lui-même le premier Ayu que les dieux ont fait pour Ayu, I, 31, 11. Dans le vers I, 96, 2, d'après lequel Agni a engendré les races des hommes selon l'enseignement et la sagesse antique d'Ayu, il s'agit encore d'un autre Ayu, probablement de l'Ayu céleste dont il a été parlé plus haut.

Je n'entends pas nier que le mot *āyu* ne puisse aussi dans l'avant-dernière citation suggérer l'idée de l'homme en général, ni que la même interprétation ne soit susceptible d'être appliquée à plusieurs autres passages d'après lesquels Agni a brillé pour Ayu, VII, 4, 3, est déposé en divers lieux pour Ayu, I, 31, 2, etc. cf. II, 2, 8; V, 7, 6, ou encore à la formule *çamsam āyoh* « objet de la louange d'Ayu », IV, 6, 11; V, 3, 4, qui s'emploie en parlant d'Agni (cf. *Narâçamsa*). Il est même certain que notre terme désigne quelquefois l'homme actuel, I, 114, 8; II, 20, 4; cf. III, 60, 7. Je crois seulement que dans tous ses emplois il rappelle aux poètes védiques un mythe d'Ayu ancêtre de la race humaine, dont le nom est devenu celui de tous les hommes. C'est ce qui dans le vers I, 31, 11, très-favorable à cette manière de voir, justifierait la traduction: « Les dieux t'ont fait, ô Agni, premier Ayu pour Ayu » ou « pour l'Ayu. » Au vers II, 20, 4 aussi, l'expression « Ayu actuel » suggère assez naturellement l'idée de l'antique Ayu, de l'Ayu chef de la race.

Les races d'Ayu sont aussi désignées par le pluriel du mot *āyu*, I, 58, 3, et les Ayus, d'ailleurs toujours¹ considérés dans l'accomplissement de leurs fonctions de sacrificateurs, I, 139, 3, et surtout de préparateurs du Soma, IX, 15, 7; 16, 8; 19, 3; 57, 3; 64, 23; 66, 23; 107, 17 (cf. l'épithète de Soma, *āyushac*), sont, quelquefois au moins, des prêtres actuels; par exemple, au vers VIII, 3, 8; cf. 16, d'après lequel ils louent Indra « à la manière ancienne ». Ils semblent au contraire, aux vers I, 130, 6; II, 31, 7; VIII, 12, 13, des prêtres d'autrefois, et paraissent, au vers I, 117, 25, opposés à ceux qui parlent, comme ayant proclamé les anciens exploits des Aṇvins. Ils sont eux-mêmes une fois, IX, 10, 6, expressément appelés « anciens² ». Mais là ne se bornent

1. Même au vers VI, 14, 3, le mot *vratāih* renferme une allusion suffisante au culte.

2. Le verbe n'en est pas moins au présent.

pas les emplois du mot *dyu* au pluriel. Les *Ayus*, quoiqu'ils semblent opposés aux dieux dans le vers VIII, 39, 10, cf. I, 135, 2; III, 59, 9; IX, 62, 20¹, et que, dans un passage où ils figurent comme allumant le feu, I, 60, 3; cf. X, 7, 5; 46, 8, ils soient appelés des prêtres humains, sont aussi conçus comme des sacrificateurs célestes. Nous retrouverons les passages relatifs à la préparation du Soma dans le ciel, IX, 63, 17; 86, 25; cf. 62, 13 et V, 43, 14. Mais nous pouvons citer, dès maintenant, le vers IV, 7, 4, d'après lequel les *Ayus* ont apporté aux différentes races le feu, qualifié de *bhṛigavāna* comme pour mieux rappeler le mythe des *Bhṛigus*, auxquels ils se trouvent en effet assimilés ici. Les *Ayus* sont donc devenus les héros d'un mythe, et leur nom, lors même qu'il aurait été dès l'origine directement appliqué aux hommes en général, n'aurait en tout cas pris sa valeur mythologique que par suite de l'application qui en avait été faite, non moins directement, à Agni.

Du reste, la question d'antériorité que soulèvent les deux sens des mots désignant tantôt la race humaine, tantôt l'ancêtre mythique de cette race, va être discutée dans sa généralité à propos du nom de *Manu*.

Ce nom se rencontre sous les deux formes *manu* (paroxyton ou oxyton) et *manus*, d'où sont tirés les dérivés *mānava*, *manushya*, *mānusha*, noms ordinaires de la race humaine. Les formes simples elles-mêmes peuvent désigner l'homme, non pas dans la langue sanscrite classique, mais du moins dans le *Rig-Veda*, quoiqu'à mon avis beaucoup plus rarement qu'on ne l'a admis jusqu'ici. Mais elles désignent aussi, exclusivement dans la littérature postérieure, quelquefois du consentement général, et, selon moi, de beaucoup le plus souvent dans les hymnes, un ancêtre de la race humaine, et le plus célèbre de tous. Laquelle de ces deux acceptions est antérieure à l'autre? Il ne faudrait pas se hâter de répondre que le sens d'« homme », étant exclusivement védique, doit être le plus ancien. On s'expliquerait parfaitement en effet dans l'hypothèse inverse qu'un dérivé en quelque sorte virtuel, comme le simple *manu* dans le sens de fils de *Manu*, eût cédé la

1. Dans ces derniers, il se pourrait aussi qu'ils fussent au contraire confondus avec eux. Cf. le vers V, 60, 8, où le pluriel du mot *dyu* figure comme un nom, ou au moins comme une épithète des *Maruts*, et le vers VIII, 3, 7, où il est construit parallèlement aux noms des *Rudras* et des *Ribhus*.

place, dans une langue moins libre, aux dérivés réels. La question n'est pas, davantage tranchée par la comparaison des langues germaniques dont le mot congénère, en gothique *manna* « homme », paraît être d'ailleurs un dérivé. Il résulte en effet du rapprochement des mythes grecs de Minos et de Minyas, dû à M. Kuhn (*Herabkunft des Feuers*), que les Indo-Européens reconnaissaient déjà, avant leur séparation, un ancêtre dont le nom était identique ou étroitement apparenté à celui de Manu, et on comprend très-bien que les Germains aient perdu le nom propre en gardant seulement le nom commun dérivé, tandis que les Grecs, au contraire, ont conservé le nom propre, sans que leur langue présente aucune trace du nom commun. En somme, le nom commun, d'après le témoignage des langues germaniques, et le nom propre, d'après celui de la mythologie grecque, appartenaient aux Indo-Européens comme aux Aryas védiques. La solution cherchée ne pouvant donc être fournie par ces rapprochements, dépendra des principes d'après lesquels on restituera l'histoire conjecturale de l'esprit humain à ses origines, ou tout au moins de l'idée générale qu'on se fera du développement de la mythologie indo-européenne.

Or, ceux qui dans les formes *manu*, *manus* regardent le sens d' « homme » comme le sens primitif, supposent par cela même que l'idée abstraite de la race s'est transformée en l'idée concrète d'un individu, auteur de la race. Cette explication séduit d'abord par son extrême simplicité, mais elle pourra aussi mettre en défiance ceux qui croiront avec moi que la simplicité en ces matières, étant tout à fait relative au point de vue où l'on se trouve placé, n'existe guère pour nous que dans les solutions préconçues, ou du moins plus conformes à nos propres habitudes de pensée qu'à celles des hommes primitifs. Pour nous modernes, c'est encore trop dire, pour nous lettrés, la principale source d'un courant mythologique toujours puissant, et auquel personne ne résiste entièrement, est la réalisation des abstractions. Mais ceux-là mêmes qui attribuent une origine semblable au mythe de Manu conçoivent d'ordinaire dans un tout autre esprit la formation de la mythologie indo-européenne primitive, où ce mythe se trouverait ainsi à peu près seul de son espèce. Leur solution peut, il est vrai, être rattachée au système de la formation des mythes par la maladie du langage. Après avoir tiré du mot *manu* « homme » un dérivé *mánava* signi-

flant « fils du *manu*, de l'homme », et désignant pareillement les hommes, on se serait laissé prendre au piège tendu par cette formule, dont le sens se serait alors transformé en celui de « fils de Manu ». Mais la théorie de M. Max Müller à laquelle je fais allusion, si elle trouve ses applications dans l'altération des mythes primitifs, paraît tout à fait insuffisante pour expliquer la formation de ces mythes eux-mêmes. Elle impliquerait d'ailleurs dans le cas présent l'oubli du sens primitif, ou supposé tel, du mot *manu*, *manus*, qui précisément se rencontre, dans le *Rig-Veda*, à côté des emplois du même mot comme nom propre.

Cette coexistence des deux sens est au contraire un argument assez fort en faveur de la solution inverse, d'après laquelle l'homme n'aurait reçu le nom de *manu* qu'en qualité de fils de Manu. Mais quel aurait été ce Manu ? Car la question de l'origine du mythe est ainsi seulement reculée. Il sera légitime d'emprunter la solution nouvelle à l'analogie des mythes précédemment étudiés, mythes védiques, mais dont le principe, à savoir l'origine ignée de la race humaine, est certainement indo-européen (Kuhn, *Herabkunft*). Comme différents noms du feu sont devenus les noms de différentes familles sacerdotales, un autre nom du même élément serait, par une application plus générale, devenu le nom de la race humaine tout entière. Par son étymologie que nous avons jusqu'ici passée sous silence, ce nom convenait au feu, au moins aussi bien qu'à l'homme en général. Ceux qui, croyant que la signification étymologique du mot *manu* a été « celui qui pense », en concluraient qu'il était ainsi nécessairement appelé à exprimer l'idée d'humanité, subiraient une illusion du même genre que celle que j'ai signalée plus haut. En réalité, une idée aussi abstraite que celle d'« animal raisonnable », n'a pu être conçue dans une période antérieure à la formation du mythe indo-européen de Manu. Le mot *manu* ne signifiait pas « celui qui pense », mais « celui qui pense bien, le sage, l'avisé ». En vertu de ce sens, il *pouvait*, mais ne *devait* pas nécessairement être appliqué à la désignation de la race humaine. Je ne veux pas nier d'ailleurs qu'il ne l'ait été en effet, et penche même vers une solution mixte analogue à celle que j'ai proposée déjà pour le mot *dyu*. Mais j'insiste avant tout sur cette idée que notre mot a dû, non moins directement, désigner le feu, comme le sage par excellence, et que cette explication est la seule que l'ana-

logie suggère pour le mythe de Manu, ancêtre de la race humaine.

J'ajoute que dans le *Rig-Veda*, et il est temps enfin, en rentrant dans les limites où nous nous renfermons d'ordinaire, de reprendre pied sur ce terrain plus solide, nous avons le droit de croire que le terme *manu*, *manus*, quelles qu'en aient été les applications primitives, n'est employé dans le sens d'« homme » que par allusion au mythe de Manu. J'ai dit déjà que cette acception m'y semblait beaucoup moins fréquente qu'on ne l'admet généralement. Il est clair que l'opinion de l'interprète sur la question débattue plus haut ne peut manquer d'exercer son influence dans les cas douteux. Mais il me semble que celle de MM. Roth et Grassmann les a entraînés beaucoup plus loin dans l'extension qu'ils ont donnée à l'usage du nom commun, et que leur interprétation peut être souvent combattue par des raisons purement philologiques.

C'est certainement Manu qui, d'après le vers X, 63, 7, a sacrifié la première offrande, et qui est nommé avec d'autres anciens sacrificateurs comme ayant allumé, X, 69, 3, le poète aurait pu dire aussi bien « institué, *dhā* » Agni. Dès lors, pourquoi chercher le sens d'« homme » dans le composé *manurhita*, et dans la formule « le sacrificateur établi par Manu¹ » où il entre d'ordinaire, formule appliquée à Agni, I, 13, 4; 14, 11; III, 2, 15; VI, 16, 9; VIII, 19, 24; cf. 21, ou le désignant à elle seule, VIII, 34, 8²? Même observation pour la formule « sacrificateur de Manu », pareillement appliquée à Agni, II, 18, 2; III, 2, 1; 3, 2; IV, 6, 11; V, 3, 4; VI, 15, 4; VII, 8, 2; cf. I, 128, 1; VIII, 61, 2³, ou le désignant, I, 180, 9; VII, 73, 2⁴. « Les feux de Manu », VI, 10, 2; cf. II, 10, 1, rappellent encore le même mythe,

1. M. Roth avait voulu réserver à la forme *manu* la valeur de nom propre; mais M. Grassmann a renoncé à une distinction que rien ne justifie. Dans le cas présent, ce dernier hésite entre les deux sens. M. Roth s'arrête à celui d'« utile à l'homme ».

2. Sur l'application de la même formule à Pūshan, X, 26, 5, voir la troisième partie.

3. Ici le mot a une autre accentuation dans la formule *mandv adhi* qui se retrouve aux vers IX, 63, 8; 65, 16 à propos du Soma coulant chez Manu. Dans le dernier exemple pourtant, l'emploi d'un verbe au présent semblerait exiger l'interprétation par le nom commun; mais il y a d'autres exemples du présent pour le passé.

4. Cf. au vers IX, 72, 4, Soma accomplissant le sacrifice de Manus, et peut-être, IV, 1, 9, et X, 21, 7, où on pourrait rapporter *manushah* comme génitif à *yajñabandhuh* et à *ritvijam*, au lieu d'en faire avec M. Grassmann un accusatif ou un nominatif pluriel.

ainsi que « les deux sacrificateurs de Manu », V, 5, 7, qu'on prie au vers X, 110, 7 d'offrir le sacrifice de Manu. Le sacrifice actuel est en effet lui-même la cérémonie de Manu, III, 26, 2; cf. V, 29, 1, aussi bien que l'ancien, VI, 4, 1, comme ayant été institué par Manu. « Les offrandes du prêtre Manu » avec lesquelles Agni a autrefois accompli le sacrifice, I, 76, 5, conservent encore le même nom, I, 36, 7; II, 2, 5; 6, 8; IV, 2, 1; X, 11, 5¹. Le lieu où le sacrifice est actuellement célébré n'a-t-il pas pu être appelé aussi « demeure de Manu », VII, 70, 2; VIII, 76, 2; X, 110, 1; cf. 104, 4, en souvenir du premier sacrificateur? L'interprétation par le nom propre est en tout cas seule admissible dans la comparaison du sacrifice actuel à celui de Manu, que renferment deux des vers déjà cités, VI, 4, 1; I, 76, 5, et qui est couramment exprimée par le composé *manushvat*. Agni est institué sacrificateur, I, 44, 11; 105, 13 et 14; cf. V, 21, 1, et il est allumé, VIII, 43, 27 par les prêtres actuels comme il l'a été par Manu; ces prêtres l'invoquent comme l'a invoqué Manu, VIII, 27, 7, et il accomplit le sacrifice pour eux comme il l'a accompli pour Manu, VII, 11, 3; cf. II, 5, 2; III, 17, 2. Au nom de Manu s'ajoutent dans les vers I, 31, 17; VIII, 43, 13, ceux d'autres anciens sacrificateurs, Angiras, Yayāti, Bhrigu². Ce nom se trouve deux fois sous ses deux formes au vers VII, 2, 3: « Honorons comme Manu (Manus) Agni qui a été allumé par Manu. » Le sacrifice de Manu est rappelé de même dans des vers adressés à Indra, III, 32, 5; à Indra et Varuna, VI, 68, 1; aux Açvins, I, 46, 13; X, 61, 15; aux Ribhus, IV, 34, 3; 37, 3, et aux trois déesses des hymnes Apri, X, 70, 8; 110, 8. La formule *manushvat* est remplacée au vers II, 10, 6, par *manuvat*. Aux applications de ces deux formules, et aux autres exemples de comparaison déjà cités, il faut ajouter encore le vers VIII, 11, 2 aux Açvins: « Comme vous avez arrosé le sacrifice pour Manu, ainsi écoutez le descendant de Kanva, » le vers IX, 96, 12 à Soma: « Comme tu t'es purifié pour Manu...

1. Par une singulière inconséquence M. Grassmann, qui d'ailleurs dans tous ces passages prend le mot au sens d'homme, fait de *manushah* un nominatif pluriel, non-seulement au vers I, 36, 7, mais au vers II, 2, 5, suivi des vers 6 et 8 où il est obligé d'adopter une autre interprétation (la nôtre) pour une formule identique.

2. M. Roth paraît contester même pour ces passages l'interprétation par le nom propre. M. Grassmann partage, d'une façon selon moi tout à fait arbitraire, entre les deux sens, les nombreux emplois de la formule *manushvat*.

ainsi purifie-toi (pour nous) », et enfin le vers I, 26, 4 : « ... Que Varuna, Mitra, Aryaman, s'asseoient sur notre gazon sacré, comme ils se sont assis sur celui de Manu¹. » Un poète, en disant que ses hymnes sont adressés à Indra « comme autrefois », nomme Manu avec Atharvan et Dadhyanc parmi ceux qui ont « tendu » comme sur un métier cette prière qu'il continue à tisser, I, 80, 16. C'est par elle que Manu a triomphé de son ennemi Viçipra, V, 45, 6, et c'est elle qui, selon une conception que nous étudierons plus tard, est appelée son épouse, I, 167, 3. Cette institution de la prière par Manu, cf. VIII, 52, 1, nous rappelle l'institution d'Agni comme sacrificateur par le même personnage. Remarquons à ce propos que dans d'autres passages ce sont les dieux, I, 36, 10, c'est Mâtariçvan, I, 128, 2; X, 46, 9, c'est Kāvya Uçanas, VIII, 23, 17, qui donnent le feu à Manu ou l'instituent sacrificateur pour Manu². Mais ce n'est pas une raison de contester au mot manu sa valeur de nom propre, puisque Mâtariçvan, par exemple, apporte également le feu à Bhrigu³.

Le composé *manurhita*, dans les deux seuls emplois qui en soient faits en dehors de la formule déjà citée, signifie « destiné, attribué de toute antiquité à Manu ». La preuve en est dans la comparaison du vers I, 106, 5 : « Nous te demandons, (ô Brihaspati !) les biens (*çam yoh*) que tu as attribués à Manu » avec le vers I, 114, 2 : « Puissions-nous, ô Rudra ! obtenir sous ta conduite les biens (*çam yoh*) que Manu notre père a gagnés par le sacrifice », cf. II, 33, 13; et du vers VI, 70, 2 : « Versez chez nous (ô ciel et terre !) la semence qui a été attribuée à Manu », avec le vers VII, 99, 3 : « Vous avez été (ô ciel et terre !) pleins de trésors liquides, etc., pour Manu », cf. VII, 100, 4; I, 181, 8. L'aurore a aussi brillé pour Manu, X, 11, 3, et plus généralement Manu a été un protégé des dieux, VII, 91, 1; VIII, 27, 4, auxquels il devait ses hommages, VII, 35, 15; VIII, 30, 2; X, 36, 10⁴; cf. I, 189, 7, et qu'il a contentés, X, 63, 1; de

1. M. Grassmann fait ici de *manushah* un nominatif pluriel; mais l'interprétation « comme des hommes » est bien invraisemblable.

2. Au vers IV, 26, 4 le Soma est pareillement apporté à Manu par Poiseau.

3. Voir p. 56. Au vers VIII, 30, 3, cette formule adressée aux dieux : « Ne nous éloignez pas du chemin du père, du chemin de Manu (*mánava*) », me paraît faire allusion également au sacrifice, dont le poète craint de ne pas observer exactement les rites. Cf. X, 57, 1 : « Puissions-nous ne pas nous écarter du chemin, ne pas nous écarter du sacrifice du Soma. »

4. Les formes à sens de participe futur passif *yajatra yajniya* ne sont pas

Vishnu, VI, 49, 13, des Maruts, I, 166, 13. Indra a accompli ses différents exploits pour Manu, I, 130, 5; 8; 165, 8; II, 19, 4; 20, 7; III, 34, 4; IV, 28, 1; V, 31, 6; X, 43, 4; 8; 49, 9; X, 73, 7; cf. X, 76, 3, (pour Manus, I, 52, 8; V, 29, 3; X, 99, 7; 104, 8), dont il a bu le Soma, V, 29, 7¹. Il n'y a aucune raison d'interpréter ces formules autrement que celle, déjà citée, où la mention simultanée d'Ayu et de Manu comme protégés d'Indra, VIII, 15, 5, nous interdit évidemment de faire de *manu* un nom commun². De même, en tant que favori des Açvins, Manu est non-seulement au vers I, 112, 18 appelé un héros, mais encore au vers I, 112, 16 compris dans une énumération avec Çayu et Atri. Enfin, comme protégé d'Agni, il est rapproché de Purûravas, I, 31, 4.

Quelle raison, sinon une opinion préconçue en faveur de l'antériorité du sens d'« homme », peut déterminer M. Grassmann à introduire ce sens dans les formules telles que « races, III, 3, 6, peuples, IV, 37, 1; VI, 14, 2; VIII, 23, 13, générations, VII, 9, 4, de Manu »? Manu n'est-il pas expressément appelé Manu père, *manush pitâ*, I, 80, 16; 114, 2; II, 33, 13; VIII, 52, 1; cf. X, 100, 5? N'est-il pas compris dans l'énumération déjà citée des *rishis* par lesquels la race humaine se rattache à la race divine, I, 139, 9? Par une véritable inconscience d'ailleurs, M. Grassmann admet aux vers I, 68, 7 et Vâl. I, 8, l'interprétation « descendant de Manu ». Le vers X, 80, 6 distingue deux ancêtres des races humaines: Manus et Nahus³.

Il n'en est pas moins certain que le mot *manu* ou *manus* désigne aussi quelquefois l'homme, et l'homme actuel. On le rencontre construit non-seulement avec un présent, I, 140, 4; III, 57, 4; VIII, 22, 6; IX, 74, 5⁴, ce qui ne serait pas toujours une raison décisive, mais avec un présent accompagné de l'adverbe *adya* « maintenant », VIII, 27, 21,

plus incompatibles avec l'idée du passé que le participe véritable *idya* par exemple au vers I, 1, 2. Les « vénérables pour Manu » peuvent très-bien être ceux que Manu a vénérés.

1. Et avec lequel il a été vainqueur? I, 130, 9.

2. Cf. les énumérations des vers Vâl. 3, 1; 4, 1. Je crois que *sdmvarani* désigne un personnage distinct de Manu dans le premier, comme *vivasvat* dans le second. Il est, en effet, très-invraisemblable que ce dernier mot soit employé *cette unique fois* dans le sens de « fils de Vivasvat ».

3. Nous reviendrons plus tard sur Nahus. Il me paraît évident que les deux mots sont à l'ablatif singulier, et non au nominatif pluriel comme le veut M. Grassmann.

4. Cf. IX, 65, 16 déjà cité p. 65, note 3.

ou avec un subjonctif dans le sens de l'impératif ou du futur, V, 2, 12; X, 62, 11; cf. VIII, 27, 14¹. Il est même employé au pluriel, I, 96, 2² et avec un verbe, non-seulement au présent, X, 91, 9, mais à la première personne, VIII, 18, 22 : « Prolongez notre vie, ô Adityas ! à nous tous, *hommes*, fils de la mort³. » On comprend très-bien que les hommes aient pris quelquefois le nom de leur père *Manu*. Mais peut-être devrait-on, même alors, le traiter comme un nom propre, comme un nom de race qui se trouve être d'ailleurs celui de l'humanité tout entière. A l'appui de cette manière de voir je ne citerai pas le vers X, 66, 12, où le pluriel *manavah* paraît ne pas même désigner la race, mais les suppliants assimilés chacun séparément à *Manu* : « Puissions-nous être à vos yeux des *Manus* pour la cérémonie, (pour l'accomplir comme lui. » C'est ainsi qu'au vers X, 62, 8 l'homme auquel est promise une nombreuse descendance, et qui doit croître comme une plante, ne reçoit sans doute le nom de *manu* que par allusion au père de tous les hommes. Mais je songe surtout à l'application qui est faite aux dieux mêmes du pluriel *manavah*, I, 89, 7 et du pluriel *manushah*, X, 63, 6. Elle est commentée par l'épithète *manu-jâta* « née de *Manu* » également attribuée à la race divine, I, 45, 1⁴, et par le vers X, 53, 6, sur lequel nous allons revenir : « Deviens *Manu*, engendre la race divine. » Le pluriel des formes *manu*, *manus* ne comporte évidemment, quand il s'applique aux dieux, qu'une seule traduction : « fils de *Manu* ». N'est-ce pas une assez bonne raison pour traduire de même tant le singulier que le pluriel de ces formes, quand il s'applique aux hommes ? Les hommes restent d'ailleurs les descendants de *Manu* *par excellence*. Aussi les races de *Manu* sont-elles dans le vers III, 3, 6 opposées aux dieux, comme *Manu* l'est lui-même au vers III, 60, 6; X, 104, 8, à moins que le mot *manu* n'y désigne l'homme en général.

Il semble d'ailleurs que le mot *manu* ou *manus*, quand il désigne une race, s'applique moins à l'humanité entière qu'au peuple des *Aryas*. C'est du moins l'idée que suggèrent assez

1. Il est probable aussi que notre mot signifie « homme » au vers X, 25 8, « plus savant que l'homme » (de *Soma*).

2. Cf. VIII, 47, 4, « tout homme ».

3. *Ṛityubandhavah*, cf. p. 36, note 1.

4. Les *Ribhus*, qui sont en somme assimilés aux dieux, sont aussi appelés les descendants de *Manu*, III, 60, 3.

naturellement les passages où ce mot est opposé, soit comme désignant la race, soit comme désignant l'ancêtre, au Dâsa, II, 20, 6; V, 30, 7; VI, 21, 11; X, 49, 7 et au Dasyu, I, 175, 3; VII, 87, 6; IX, 92, 5; Vâl. 2, 8. Ces derniers noms en effet, comme nous le verrons, ne désignent pas seulement le démon, mais aussi l'ennemi humain, et s'opposent dans ce sens au mot *ârya*. En tout cas le mot *manu*, *manus* n'est jamais appliqué à l'ennemi¹.

Nous n'avons jusqu'à présent produit aucun texte formel à l'appui de l'identification de Manu avec Agni. On peut citer cependant dans cet ordre d'idées le vers X, 53, 6 à Agni : « Deviens Manu, engendre la race divine », qui me paraît fournir la vraie explication du vers X, 51, 5, où les dieux priant, comme nous le verrons, Agni d'accomplir leur sacrifice, lui disent : « Viens en Manu pieux et disposé à sacrifier. » A la vérité, dans ces passages, Manu est moins un nom du feu que le type du sacrificateur ou du père² proposé pour modèle à Agni. Il n'en est pas moins certain qu'en dernière analyse ce type se ramène à Agni lui-même. Mais l'identification proposée reste avant tout une inférence fondée sur l'analogie des autres ancêtres mythiques. Remarquons encore pourtant que Manu est compris au vers IV, 26, 1 dans l'énumération des *rishis* qui sont, avec le soleil, des transformations d'un seul et même être.

§ III. — RETOUR DU FEU AU CIEL — MYTHES DE L'AUTRE VIE

Le feu descendu du ciel avec les eaux de la pluie, et introduit en même temps qu'elles dans les plantes, ne reste pas à jamais exilé de sa patrie céleste. Allumé par les hommes qui le font sortir du bois des aranis en les agitant l'un dans l'autre, il remonte aux régions supérieures d'où il est venu. Cette nouvelle idée est suggérée par l'observation directe. La flamme en effet monte, IV, 6, 2; VII, 43, 2³, et surtout la

1. Au vers X, 99, 7, le datif *manushe* doit être construit avec *ûrdhvasdnah* (se levant pour Manu) et séparé de *druhvane*, épithète de *arçasnâya*, cf. II, 20, 6, où se trouve la locution équivalente *ûrdhvo bhuvan manushe*.

2. Cf. X, 100, 5 où le sacrifice, considéré comme le principe de toutes choses, est identifié à Manu père.

3. Cf. l'application fréquente à Agni de l'adjectif *ûrdhva* « droit ».

fumée qui se répand dans le ciel, VI, 2, 6; cf. IV, 6, 2; V, 11, 3; VII, 3, 5. Agni court dans le ciel avec sa fumée, VI, 48, 6. Il l'envoie en avant, brillante, en tendant vers le ciel avec son éclat resplendissant, X, 45, 7. Les feux poussés par le vent s'élancent dans le ciel avec un étendard de fumée, VIII, 43, 4. L'application fréquente du nom d'Agni, non-seulement à l'éclair, mais au soleil, rend équivoques un bon nombre de passages¹ où l'Agni qui monte dans le ciel, III, 2, 12; cf. I, 68, 1, qui s'avance dans le ciel avec des membres brillants, I, 141, 8; cf. 7, qui atteint les extrémités du ciel et le nuage, X, 20, 4, dont les rayons (ou les flammes) s'élancent vers le ciel en se ramifiant, V, 1, 1, enfin qui traverse, X, 80, 1, ou pénètre, *ibid.* 2, les deux mondes, peut être un feu céleste aussi bien que le feu du sacrifice. Mais la seconde interprétation est seule possible pour « le feu de Divodâsa » qui s'étend sur la terre et s'arrête sur le plateau du ciel, VIII, 92, 2.

C'est surtout quand on y verse l'offrande que la flamme s'élève, VII, 16, 3; VIII, 43, 10; cf. VIII, 19, 23, et que la fumée va toucher le ciel, VII, 16, 3. Agni prend en brûlant le beurre sacrifié « une forme droite et dirigée vers les dieux », I, 127, 1. Il est d'ailleurs supposé porter l'offrande aux dieux, et cette croyance implique l'idée qu'il atteint en effet le ciel. A la vérité, les dieux sont souvent conçus comme assis sur le gazon du sacrifice, VII, 43, 3; VIII, 27, 6 et *passim*, avec Agni lui-même, V, 11, 2; 26, 5; VII, 11, 2, qui les y amène, III, 14, 2 et les y installe, I, 31, 17; VIII, 44, 3, pour manger l'offrande, V, 1, 11; 4, 4, cf. I, 1, 2; 5; 14, 9; 12; III, 6, 6; 9; IV, 2, 4; VI, 1, 7; 15, 18; X, 1, 7. Le vers I, 76, 3, en priant Agni d'amener Indra, promet à celui-ci « l'hospitalité ». Mais cette façon d'entendre la participation des dieux au festin du sacrifice n'est vraisemblablement pas primitive. Elle se rencontre dans un même vers avec la notion inverse, VII, 11, 5 : « O Agni, amène les dieux pour manger l'offrande; qu'ils s'enivrent ici, avec Indra à leur tête; *porte ce sacrifice aux dieux dans le ciel.* » Ailleurs encore il est dit en propres termes qu'Agni porte les offrandes dans le ciel, VIII, 63, 3; X, 80, 4, qu'il les porte aux dieux, VII, 1, 18; cf. I, 1, 4, qu'il les porte aux dieux dans le ciel, X, 98, 11. On peut entendre dans le même sens les

1. Cf. plus haut p. 16.

passages où il est dit simplement qu'il va vers les dieux, VII, 39, 1; X, 6, 4; cf. III, 1, 17.

Agni parcourt donc dans les deux sens, il remonte, X, 98, 11, comme il descend, VII, 7, 2¹ ces chemins qu'il connaît si bien, VI, 16, 3, ces chemins des dieux, I, 72, 7, à l'entrée desquels restent les mortels qui accomplissent le sacrifice, X, 2, 3. Il les parcourt en messager, I, 72, 7. Il visite en messager toutes les demeures, IV, 1, 8. Il sert de messager entre les deux mondes, III, 3, 2; IV, 7, 8; VII, 2, 3; cf. III, 5, 9; 6, 5, entre les deux races, IV, 2, 2; cf. VI, 15, 9, entre les deux assemblées, VIII, 39, 1, ou comme le dit en propres termes le vers, IV, 2, 3, entre les dieux et les hommes. Messager des dieux², VI, 15, 9, il est apparemment conçu comme descendant sur la terre. Messager antique de Vivasvat, VIII, 39, 3, il reçoit l'épithète déjà citée *bhrigavdna* au vers, IV, 7, 4 qui le représente apporté par les *Ayus*, remplaçant là les *Bhrigus*, aux différentes races. Mais il se charge aussi et surtout des messages de l'homme, IV, 9, 6; X, 70, 3, qui les lui confie, parce qu'il connaît le séjour mystérieux du ciel, IV, 7, 8; 8, 2; 4. Car il doit y aller chercher les dieux pour les amener au sacrifice, IV, 8, 2; 4; cf. I, 12, 3 et 4, en sorte que l'idée de la descente des dieux sur la terre n'exclut pas celle d'une ascension préalable d'Agni. Si d'ailleurs la descente d'Agni sur le gazon du sacrifice, et en compagnie des dieux, est purement imaginaire et suppose même la conception d'un Agni distinct du feu matériel³, l'idée de l'ascension repose au contraire, comme nous l'avons remarqué, sur une observation réelle. Aux vers déjà cités comme formulant cette observation nous ajouterons les suivants, où Agni reçoit en même temps son titre de messager qui y garde ainsi un sens naturaliste, VII, 3, 3 : « A peine es-tu né⁴, ô puissant Agni, qu'en s'allumant, tes flammes immortelles s'élèvent; ta fumée brillante monte vers le ciel; tu vas, ô Agni, trouver les dieux en qualité de messager »; I, 36, 3 : « Nous te choisissons pour messager et pour sacrificateur, toi qui connais tout; tu

1. Ne serait-ce pas à ce double voyage que ferait allusion la formule *udvato nivato ydti* : « il part de la montagne et de la vallée, » III, 2, 10; X, 142, 42. Cf. X, 142, 2 : « Le penchant de la montagne, ô Agni, est le lieu de ta naissance. »

2. Le vent, dont nous signalerons les rapports avec Agni, à mesure que l'occasion s'en présentera, est aussi appelé le messager des dieux, X, 187, 3.

3. Cf. p. 30.

4. Cf. I, 12, 3; IV, 7, 9.

es grand, et tes rayons qui s'écartent vont toucher le ciel¹. »

Nous ne retenons, quant à présent, que ce fait d'un mouvement du feu dans la direction du ciel, fait réel quoique exagéré par l'idée que le feu continue à s'élever effectivement dans l'espace où sa fumée va se perdre. Nous laissons de côté, pour rentrer dans le sujet particulier de cette première partie, les rapports d'Agni avec les dieux, et nous nous contentons d'avoir constaté son retour, comme élément matériel, au séjour d'où il était venu. Descendu sur la terre, il avait d'abord été caché dans les plantes ; mais il s'était ensuite manifesté sous la forme du feu terrestre. Remonté au ciel où il s'était d'abord dissipé en fumée, ne devait-il plus y reparaitre ? Il semble *a priori* que les Aryas, s'ils se sont posé la question, n'ont pu la résoudre qu'en admettant, d'après l'analogie de ce qui se passait sur la terre, qu'Agni retourné dans son premier séjour, s'y manifestait de nouveau, et s'y manifestait sous la forme d'un des deux feux célestes, de l'éclair ou du soleil. On ne devra pas s'étonner de ne pas rencontrer de preuves formelles de cette conception pour l'éclair, ordinairement désigné par le même nom que le feu du sacrifice, et ne pouvant par suite figurer dans une formule analogue à celle que nous allons citer pour le soleil. Cette formule, constatant l'union d'Agni avec le soleil ou avec les rayons du soleil, V, 4, 4 (*yatamāno raçmibhiḥ sūryasya*²), pourrait, il est vrai, comme les passages où Agni est représenté prenant sa forme supérieure, I, 95, 8, et devenant la plus élevée des lumières, III, 5, 10, où il est prié de devenir l'œil de la grande loi, X, 8, 5, faire allusion d'une façon générale à l'élément du feu, toujours subsistant dans l'univers indépendamment des formes diverses qu'il prend tour à tour. Elle semble pourtant en certains cas expressément appliquée au feu du sacrifice. Non-seulement il est dit au vers I, 98, 1 d'Agni, qualifié, il est vrai, de *vaiçvānara*, que « Né d'ici, il contemple tout ce monde et va avec le soleil », mais on lit au vers V, 37, 1 qu'Agni, « honoré de sacrifices, couvert

1. Cf. l'application assez fréquente de l'épithète *divi-spriç* « qui touche le ciel », soit au feu, soit au sacrifice lui-même. (Gr. *Wört.* s. v.)

2. Proprement « faisant effort, allant avec les rayons du soleil ». L'idée d'union est, selon moi, exprimée par l'instrumental seul, et non par la racine *yaf* elle-même comme l'entendent MM. Roth et Grassmann. Cf. Quatrième partie, ch. II, section V.

de beurre, se réunit¹ à la lumière du soleil. » Voici enfin un passage qui semble tout à fait décisif, VII, 2, 1 : « Accepte aujourd'hui notre bûche, ô Agni; brille bien haut, lançant ta fumée sacrée; touche de tes colonnes (de fumée)² le plateau du ciel; réunis-toi³ aux rayons du soleil. »

Le mythe que les citations précédentes nous montrent au moins en germe est, d'ailleurs, impliqué par celui du séjour des morts dans le soleil où ils n'ont pu être portés que par le feu même qui les a brûlés. Les croyances relatives aux morts, auxquelles nous touchons ici pour la première fois, sont étroitement rattachées aux mythes du feu, comme celles qui concernent l'origine de la race humaine. Elles sont avec le mythe particulier de l'ascension du feu à peu près dans le même rapport que ces dernières avec celui de la descente du même élément. Le moment est donc venu de les examiner dans leur ensemble.

Les Aryas védiques croyaient à une autre vie après la mort, et plaçaient dans le ciel le théâtre de cette nouvelle existence qu'ils appelaient même « immortalité ». Un poète fait cette prière aux Aṣvins, X, 40, 11 : « Puissions-nous, ô Aṣvins, arriver à la demeure du taureau à la semence abondante et qui aime les vaches ! Voilà ce que nous désirons. » Il reprend au vers suivant la même pensée en remplaçant par un nom propre la figure mythologique du taureau céleste : « Puissions-nous atteindre la demeure d'Aryaman ! » Une formule analogue est encore adressée à deux divinités innommées qui pourraient être également les Aṣvins, I, 154, 6 : « Nous désirons aller dans vos demeures, là où sont les vaches agiles aux cornes nombreuses⁴; c'est là-haut que resplendit le séjour suprême du mâle qui parcourt de larges routes (Vishnu). » On lit déjà au vers précédent : « Puissé-je atteindre le séjour aimé où se réjouissent les hommes pieux ! » D'après le vers I, 164, 23, l'immortalité a été le partage de ceux qui ont connu la parole sacrée. « Puissé-je, » dit encore l'auteur du vers VII, 59, 12, « comme un fruit

1. Ici le préfixe *sam* donne sans contredit à la racine *yāt* le sens de « se réunir ».

2. Cf. IV, 6, 2.

3. C'est ici la racine *tan* qui prend avec le préfixe *sam* le sens de « se réunir. »

4. Les nombreuses vaches célestes. Voir *Revue critique*, 1876, II, p. 371, note 1.

de sa tige, être détaché de la mort, mais non de l'immortalité!» L'immortalité¹ est encore promise à ceux qui donnent aux prêtres une riche *dakshinā*², I, 125, 6; X, 107, 2; d'après le vers I, 125, 5, celui qui donne s'élève au sommet du ciel (cf. X, 107, 2), il va chez les dieux³.

On objectera peut-être que ces textes sont pour la plupart empruntés à des hymnes qui peuvent passer pour relativement modernes, ou à des vers qu'il y a quelque raison de considérer comme interpolés. Mais on aurait tort en tout cas de mettre en doute l'antiquité chez les Aryas de la croyance à l'immortalité.

Je n'entends pas dire que cette croyance ait eu dès l'origine le caractère moral impliqué en une certaine mesure par nos citations, où l'immortalité est demandée aux dieux comme une faveur ou une récompense. Encore moins peut-il être question de la comparer, même sous cette forme, au dogme spiritualiste de l'immortalité de l'âme. D'une part en effet, l'âme, même séparée du corps, restait matérielle. C'était le souffle, *ātman*, *ψυχή*, *animus*, qui après la mort retournait dans l'atmosphère à laquelle il avait été emprunté, ou, selon l'expression du vers X, 16, 3, allait « dans le vent ». D'autre part, et quoique la notion du souffle mêlé aux vents ait pu fournir certains détails au mythe du séjour des morts dans le ciel, l'âme séparée du corps n'a pas été l'unique, ni même le principal objet des croyances anciennes relatives à l'autre vie.

La dispersion du souffle dans l'espace a pu, il est vrai, fournir le germe mythologique de la doctrine qui a été for-

1. Ainsi qu'une longue vie. Il ne faut pas s'étonner de trouver la mention de ce dernier bien après celle de l'immortalité dans des énumérations où l'on attendrait une gradation. D'une part en effet la continuité de la gradation est souvent négligée par les poètes védiques. De l'autre on peut douter que la longue vie actuelle ait été pour eux un bien moins précieux que l'immortalité future.

2. Salaire du sacrifice. Voir plus bas.

3. Tel autre passage d'après lequel le bienfaiteur du prêtre « a atteint le ciel », VIII, 6, 48, pourrait à la rigueur s'entendre en ce sens qu'il s'est rendu glorieux aux yeux des dieux, VIII, 54, 12, que sa gloire s'est élevée jusqu'au ciel, cf. V, 35, 8. Cependant la formule « Ils se sont acquis de la gloire parmi les dieux » au vers X, 153, 5, semble bien s'appliquer à la conquête de l'immortalité. La chose paraît certaine pour la formule analogue « Ils se sont acquis de la gloire dans le ciel », au vers I, 73, 7, d'après le contexte de l'hymne et de tous ceux de la même série. Mais il ne saurait y avoir de doute en aucun cas sur la portée des citations faites dans le texte. J'ai réservé l'allusion des vers I, 125, 6; X, 107, 2 au séjour dans le soleil.

mulée plus tard chez les Hindous dans le système Vedânta, et d'après laquelle l'homme doit finir par s'absorber dans l'être unique. Dans le *Rig-Veda* même, l'hymne X, 58, dont le sujet est l'évocation de l'âme d'un mort qu'on veut rappeler à la vie, cette âme, conçue déjà d'ailleurs comme moins matérielle sous le nom de *manah*, paraît être répandue dans l'univers, dont toutes les parties sont successivement énumérées. Mais cette conception reste isolée dans le recueil des hymnes, aussi bien que celle d'une dispersion des organes restitués aux éléments d'où ils tirent leur origine, l'œil par exemple allant « dans le soleil », comme l'âme dans le vent, X, 16, 3. L'individualité qu'elle supprime a été à l'origine, et est encore dans le *Rig-Veda* un attribut essentiel de la vie nouvelle des morts. Disons mieux : elle était l'attribut sans lequel des hommes primitifs ne pouvaient concevoir la vie. Sans doute ces mêmes hommes pouvaient continuer à attribuer au souffle séparé du corps une individualité de même sorte que celle qu'ils attribuaient en général aux simples phénomènes, sauf à laisser cette idée se compléter par l'anthropomorphisme : l'existence céleste des morts aurait eu ainsi la même origine mythologique que celle des dieux. Mais il n'en est pas moins certain, comme on le verra tout à l'heure, que le corps réel, que le cadavre a joué un rôle, et même un rôle prédominant dans la formation des mythes dont nous entreprenons l'étude.

D'ailleurs la conception anthropomorphique du souffle, aussi bien que l'idée de la conservation ou de la reproduction du corps réel, nous ramène toujours à la notion d'une existence matérielle, corporelle. C'est sous cette forme que le mythe de l'autre vie doit être considéré, non-seulement comme védique, mais comme indo-européen. On peut même être sûr à l'avance de le retrouver sous une forme analogue chez tous les peuples primitifs. En effet, indépendamment des causes morales, telles que l'horreur inspirée à l'homme par l'idée de la destruction, une cause physique a dû dès l'origine l'empêcher d'attribuer à la mort un pareil effet. Il lui a fallu atteindre un certain degré de culture pour se rendre compte de ses songes autrement que par la réalité extérieure des images qui lui apparaissaient. Or, il voyait les morts en songe. La question pour lui n'était donc pas de savoir si les morts vivaient d'une vie nouvelle, sous une forme semblable à celle qu'ils avaient eue sur la terre, mais de déterminer le séjour

où s'écoulait cette vie, et d'où ils sortaient, d'où ils *revenaient* de temps à autre pour se montrer aux vivants. Sur ce point même, il n'avait pas à chercher bien loin une solution naturellement suggérée par le mode de funérailles en usage.

Les Indo-Européens ont dû commencer, comme tous les peuples, par enterrer leurs morts. Dans la période védique, l'inhumation pure et simple était encore pratiquée concurremment avec l'incinération. Ainsi le vers X, 15, 14 distingue des ancêtres « brûlés par le feu » et d'autres qui n'ont pas été brûlés. La cérémonie funèbre décrite dans l'hymne X, 18 est une inhumation, comme le prouvent les vers 10-13 : « 10. Pénètre sous cette terre, notre mère, sous cette terre vaste et bienfaisante ; douce comme la laine pour celui qui a donné la *dakshinā*, que cette jeune (mère) te protège (et te tienne loin) du sein de Nirriti (la destruction). — 11. Reste soulevée, ô terre, ne l'écrase pas ; sois-lui d'un abord, d'un accès facile ; couvre-le, ô terre, comme une mère couvre son fils du bord de son vêtement. — 12. Que la terre reste soulevée ; que mille pieux la soutiennent ; que ces demeures soient pour lui dégouttantes de beurre ; qu'elles le protègent toujours ici. — 13. J'élève la terre en voûte au-dessus de toi ; puissé-je, en déposant cette motte d'argile, ne pas te blesser !... »

Ce morceau n'est pas intéressant seulement parce qu'il témoigne de la pratique de l'inhumation dans la période védique. Il l'est aussi par l'aperçu qu'il nous ouvre sur la vie des morts dans la tombe. On doit en effet y voir autre chose que l'expression de ces sentiments de tendre respect dont nous entourons aujourd'hui encore les restes de nos morts, sentiments qui d'ailleurs, s'ils ont leur racine indestructible au fond du cœur humain, se manifestent souvent, il faut bien le reconnaître, par des actes qui n'avaient leur raison d'être que dans les mythes du passé. Notre poète entre dans des détails qu'il est difficile de prendre autrement qu'au sens propre, et en demandant que la tombe soit, selon une expression familière aux hymnes, « dégouttante de beurre », c'est-à-dire distille une nourriture abondante ; il professe assez clairement la croyance à une vie réelle du mort sous la terre, ou tout au moins adopte une formule de langage qui avait été l'expression directe de cette croyance.

Il était naturel en effet que les Indo-Européens, quand ils cherchèrent à déterminer le séjour où s'écoulait la vie nou-

velle de leurs morts, ne le distinguassent pas d'abord de la tombe même où ils les déposaient. C'est ainsi, du reste, que s'expliquent un grand nombre de rites, conservés plus ou moins longtemps, plus ou moins fidèlement, par les divers peuples de la race, et dont les uns étaient inoffensifs, comme l'usage de placer sur la tombe des mets destinés au mort, ou d'enterrer avec lui ses armes et ses parures; tandis que les autres, complément nécessaire à l'origine des premiers, coûtaient la vie, non-seulement au cheval de bataille, mais aux serviteurs et à l'épouse elle-même ¹, qui ne devaient pas manquer à leur maître dans sa vie nouvelle.

Quand le mode de funérailles fut changé, les rites dont il vient d'être parlé subirent une modification analogue. Au lieu d'enterrer avec le mort les objets et les êtres qui devaient rester à sa disposition, on les brûla avec lui. De même, au lieu de porter des mets ou de verser des libations sur sa tombe, on confia au feu les aliments qui lui étaient destinés. Là où s'est conservé pour les cendres, résidu de la crémation, l'usage de libations primitivement instituées pour les cadavres inhumés, et qui n'avaient de sens que pour eux, il ne faut voir qu'un exemple de la longévité des rites, survivant non-seulement aux idées, mais aux pratiques auxquelles ils étaient appropriés. Chez les Aryas védiques, c'est le feu qui porte aux morts leur nourriture, non pas un feu quelconque, mais le feu qui les a brûlés, le feu mangeur de chair, *kravyād*, expressément distingué d'ailleurs du feu qui porte l'offrande aux dieux, X, 16, 9-12 ². C'est qu'alors le mort n'est plus là où est restée sa cendre, c'est-à-dire sur la terre; il est dans les régions supérieures où s'est élevée la fumée du bûcher, et en effet nous avons relevé déjà dans les hymnes védiques des traces de la croyance à une vie nouvelle dans le ciel.

Que cette croyance se rattachât réellement dans l'esprit

1. L'hymne védique auquel a été emprunté le dernier passage cité, mentionne parmi les assistants la veuve, qu'il invite à laisser là le mort pour rentrer dans le monde des vivants, X, 18, 8. Mais de ce que le sacrifice de la veuve, remis plus tard en honneur, aurait été condamné par les Aryas védiques comme une coutume barbare, il ne suivrait pas que cette coutume ne pût être néanmoins très-ancienne. D'après le même hymne d'ailleurs, l'arc du mort lui est également repris (v. 9).

2. Le chemin des pères, X, 2, 7, ou de la mort, X, 18, 1, est aussi distingué du chemin des dieux. L'offrande aux morts est d'ailleurs, comme l'offrande aux dieux, élevée par Agni jusqu'au séjour suprême, X, 16, 10.

des Aryas à la pratique de la crémation, c'est ce qui ne paraît pas pouvoir être contesté. Le fait de la réunion du souffle à l'atmosphère n'avait pu prévaloir sur le fait, beaucoup plus sensible, de l'inhumation, et empêcher, soit les Indo-Européens leurs pères, soit eux-mêmes, de placer sous la terre le séjour des morts. On comprendrait sans doute que de deux ordres d'idées différents fussent nées deux croyances logiquement incompatibles, lesquelles auraient pu néanmoins, après avoir été professées peut-être par des tribus ou des familles différentes, être recueillies ensemble, comme tant d'autres notions contradictoires, dans le trésor mythologique de la race. Je ne crois pas pourtant qu'on puisse voir dans le vers X, 15, 14, plaçant dans le ciel les pères « non brûlés par le feu » aussi bien que ceux qui ont été brûlés, ou selon l'expression du vers 11 « goûtés par lui », la preuve certaine que le mythe du séjour des morts dans le ciel ait eu une origine indépendante du mode de funérailles en usage. S'il faut admettre en effet que les rites anciens survivent souvent, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, aux mythes qui leur ont donné naissance, il n'est pas moins vraisemblable que les croyances fondées sur des pratiques nouvelles se soient étendues et généralisées en dépit de la conservation, dans telle ou telle tribu ou famille, des pratiques anciennes. Quoi qu'il en soit, l'usage de la crémation a dû tout au moins, en mettant d'accord les inférences tirées du traitement des corps dans les funérailles et celles auxquelles avait pu donner lieu déjà le départ de l'âme, contribuer singulièrement à fixer le mythe en question.

A la dernière citation nous pouvons, d'ailleurs, en opposer une autre qui paraît en tout cas s'accorder mieux avec l'ensemble de la religion védique, et avec l'importance tout à fait prédominante du rôle joué par le feu dans cette religion. Il est dit au vers IX, 83, 1, avec une allusion aux sacrifices célestes dont il sera parlé plus loin, que le tamis, qui d'après le vers suivant est tendu dans le ciel, ne peut être atteint par celui dont le corps n'a pas été « chauffé », qui est « cru », et que ceux qui ont été « cuits » l'atteignent seuls.

Le commentaire des expressions bizarres employées dans ce passage se trouve au premier vers de l'hymne X, 16, tout le long duquel les fonctions de psychopompe sont d'ailleurs expressément attribuées au feu, et qui fournit ainsi de nou-

veaux et décisifs arguments à l'appui de la liaison reconnue entre le mode de funérailles et les mythes relatifs au séjour des morts ¹ : « Ne le détruis pas, ô Agni, en le brûlant (*mā vi dahah*); que ta flamme n'en fasse pas sa proie (*mābhi cocah*); n'endommage ni sa peau, ni son corps; quand tu l'auras *cuit*, ô Jâtavedas, alors transmets-le aux pères. » Le vers 4 du même hymne n'est pas moins significatif : « Le bouc ² est ta part; quant à lui, échauffe-le avec ta chaleur; que ta flamme, que ton ardeur l'échauffe; avec celles de tes formes qui sont propices, ô Jâtavedas, conduis-le au monde des pieux. » Le bouc dont il s'agit ici est l'animal qui, selon l'expression caractéristique d'un rituel funéraire (*Açvalâyana-grihya-sûtra*, 4, 2), est appelé la « couverture » du mort, et qui peut être, d'après le même rituel, une vache ou une chèvre (*anustaranîm gām ajām*). Comme on attribue, ainsi que nous le verrons, au feu de l'autel une part des offrandes qu'il doit transmettre aux dieux, on abandonne le bouc au feu du bûcher pour qu'il respecte le corps de l'homme également confié à ses flammes. Il faut encore citer dans le même ordre d'idées le vers 7, adressé, non plus à Agni, mais au mort lui-même : « C'est ta défense contre le feu; enveloppe-toi des vaches; couvre-toi de graisse ³; que le (dieu) hardi, frémissant de joie, en te saisissant, ne t'embrasse pas violemment et ne te brûle pas ⁴ ! » Il est possible d'ailleurs

1. Cet hymne est pourtant celui auquel nous avons emprunté plus haut ce passage : « Que l'œil aille dans le soleil, l'âme dans le vent » (v. 3). Mais il ne faut pas demander aux poètes védiques trop de conséquence dans l'usage qu'ils font de formules provenant sans doute de sources diverses et introduites pêle-mêle dans un même hymne, peut-être d'ailleurs dès sa première rédaction, et dans des termes propres à son auteur. Une foule d'hymnes donnent lieu à des observations analogues, et ce fait est la meilleure justification de la méthode suivie dans tout le livre, du parti que j'y ai pris de suivre les traces d'une même idée à travers le recueil entier du *Rig-Veda*, sans chercher à mettre tel ou tel poète d'accord avec lui-même.

2. Le mot *aja* signifie « bouc » et « non né »; en le prenant dans le second sens on devrait traduire : « Il y a une partie (du corps) qui n'est pas née (qui est éternelle); échauffe-la, etc. » Je suis l'interprétation de MM. Roth et Grassmann. Elle me semble suffisamment justifiée par sa concordance avec le rite. Nous retrouverons le bouc dans le sacrifice du cheval. Remarquons à ce propos que les recommandations faites à Agni en faveur du mort lui seront faites également en faveur du cheval, qui doit arriver intact chez les dieux.

3. L'idée de graisse est exprimée dans le texte par deux termes à peu près synonymes.

4. Le poète demande même à Agni, non-seulement de ne pas endommager le corps, mais de guérir les blessures que peuvent lui avoir faites certains animaux, X, 16, 6. Une prière analogue lui est adressée dans le sacrifice du

que la graisse et les « vaches » dont il s'agit ici ne soient autre chose que le beurre versé dans le feu, ou celui dont on bourre le cadavre (*Açvalâyana-grihya-sutra*, 4, 1,) et qui doit s'y répandre également. Ce serait une nouvelle analogie du transport du mort avec le transport de l'offrande, considérée, ainsi que nous le verrons, comme enveloppée dans les libations de beurre qui sont la part d'Agni.

Cette assimilation du mort à l'offrande, d'ailleurs formellement exprimée au vers 5 par le terme *âhuta* « sacrifié », appliqué au mort, nous fait bien comprendre le sens des cérémonies de la crémation dans le *Rig-Veda*, le lien qui les rattache au mythe de l'immortalité dans le ciel, et enfin la portée de ce mythe lui-même. Quoique réduit en fumée, le corps du mort subsiste comme l'offrande réservée aux dieux. Comme elle encore, il est transporté dans le ciel par Agni qui reçoit pour cette raison l'épithète *kravya-vâhana* « porteur de chair », X, 16, 11, correspondant à celle de *havya-vâhana* « porteur d'offrande » (Gr. s. v.), et plus conforme à la conception qui nous occupe que celle, citée plus haut, de *kravyâd* « mangeur de chair ».

Enfin, c'est naturellement ce même corps qui est appelé dans le ciel à une vie nouvelle. Il est presque inutile de faire remarquer combien la concordance des rites funéraires et des rites religieux proprement dits, et la conformité des croyances attachées aux uns et aux autres, durent contribuer à généraliser les deux ordres de rites et à affermir les deux ordres de croyances. Les rites funéraires en particulier durent s'imposer sous leur forme nouvelle à la grande majorité des familles, et l'attribution aux morts d'un séjour céleste put être étendue, comme nous l'avons supposé plus haut, même à ceux des familles qui restaient obstinément fidèles à la pratique de l'inhumation.

La conformité des croyances relatives aux morts et des croyances religieuses proprement dites, ne porte pas d'ailleurs uniquement sur le fait matériel du transport des offrandes et du transport des corps dans le ciel. L'origine de l'homme était rapportée au ciel d'où était descendu Agni, le premier

heval. — On pourrait croire encore qu'au vers 8 la coupe qu'Agni ne doit pas détruire est le mort lui-même qui, dans sa vie, est devenu une coupe de Soma en buvant ce breuvage sacré, cf. 6 ; mais il est possible aussi que le poète ait en vue les ustensiles brûlés avec leur possesseur, que celui-ci doit retrouver intacts dans sa vie nouvelle.

ancêtre de la race. Quel séjour pouvait donc, mieux que cette mère-patrie, lui convenir après la mort? Mais aussi qui pouvait l'y introduire, si ce n'est ce même Agni qui remonte au ciel comme il en est descendu? A quel guide plus sûr confier le mort qu'à l'élément dont il était issu et auquel on ne pouvait craindre de le rendre?

Il nous a suffi de prendre pied sur le terrain solide du *Rig-Veda*, et surtout de toucher au sujet principal de ce livre, c'est-à-dire au culte du feu, pour voir aussitôt s'éclaircir et se fixer des notions qui restent plus obscures ou plus flottantes dans la mythologie et dans les rites des autres peuples indo-européens. Si d'ailleurs l'ensemble des mythes du feu nous permet de préciser les croyances relatives à l'autre vie, celles-ci peuvent à leur tour servir à confirmer tel de ces mythes qui aurait paru insuffisamment établi. Et en effet, comme je l'avais annoncé, elles fournissent un argument à l'appui du mythe de la réunion d'Agni au soleil.

Le soleil est expressément assigné pour demeure aux morts. J'avais réservé ce trait dans un vers déjà cité, X, 107, 2, que je traduirai maintenant en entier : « Ceux qui ont donné la *dakshinâ* se sont élevés dans le ciel ; ceux qui ont donné des chevaux sont avec le soleil ; ceux qui ont donné de l'or ont en partage l'immortalité ; ceux qui ont donné des vêtements, ô Soma, prolongent leur vie. » Il faut sans doute entendre de même cette formule du vers I, 125, 6 : « A ceux qui donnent la *dakshinâ* appartiennent les soleils dans le ciel. » En tout cas le texte suivant, I, 109, 7, est parfaitement clair : « Voilà ces rayons du soleil auxquels se sont réunis nos pères. » Ces pères sont, comme nous le verrons, devenus les gardiens du soleil, X, 154, 5, et ce sont eux qui donnent la lumière, X, 107, 1. Le second hémistiche du vers I, 115, 2, rapproché du vers I, 154, 5 déjà cité, paraît bien se rapporter aux hommes pieux qui vivent dans le soleil. L'idée du soleil était suggérée dans ce même vers I, 154, 5 et dans le suivant par la mention du séjour suprême de Vishnu (cf. encore X, 29, 5).

Il faut remarquer à ce propos que l'un des organes de l'homme est dans un rapport particulièrement étroit avec le soleil. La confusion de l'idée de briller et de l'idée de voir, fréquente dans la mythologie védique, n'a pas seulement fait assimiler le soleil à un œil ; elle a fait rapporter l'origine de l'œil au soleil, IX, 10, 8 ; cf. X, 158, 3, ou inversement celle

du soleil à l'œil mystique du Purusha, X, 90, 13. Nous avons déjà cité le vers X, 16, 3, d'après lequel l'œil doit aller dans le soleil. Mais ce texte, qui paraît faire allusion à une dispersion de l'organisme réparti entre divers éléments, ne doit pas nous faire méconnaître le sens des passages cités plus haut. C'est la personne entière du mort qu'ils nous montrent parvenue dans le soleil. D'ailleurs ce n'est pas l'œil seulement, c'est l'homme tout entier qui a une affinité avec le soleil en vertu de son origine ignée, et qui est par suite appelé à se réunir à lui.

Il semble évident toutefois que l'explication de l'arrivée des morts dans le soleil ne sera complète que si l'on tient compte aussi de l'affinité, ou plutôt de l'identité essentielle de l'astre avec le feu qui les y conduit. Agni est, nous l'avons vu, le dieu psychopompe du *Rig-Veda*. C'est lui que les vers X, 16, 1 et 4 nous ont montré portant le corps chez les pères (cf. 2 et 5; X, 17, 3) ou dans le monde des pieux, et dont on aurait pu dire, ne fût-ce que pour cette seule raison, qu'il donne l'immortalité, I, 31, 7; cf. VI, 7, 4. C'est donc lui qui conduit les morts dans le soleil, quand le lieu de leur demeure céleste est ainsi précisé, et s'ils sont réunis au soleil, c'est qu'il s'y réunit lui-même.

L'objet immédiat que nous poursuivions en entreprenant cette exposition des croyances relatives à l'autre vie est maintenant atteint; mais nous la continuerons, tant à cause de l'intérêt propre au sujet qu'en vue des conséquences que nous aurons à en tirer dans le paragraphe suivant.

Le soleil n'est pas la seule demeure attribuée aux morts. Le vers X, 15, 1 distingue trois groupes de « pères », les inférieurs, les supérieurs et les moyens. Cette formule correspond d'une manière frappante à celles qui attribuent à Agni trois formes, trois séjours, trois naissances, et confirme l'idée d'un rapport nécessaire entre les demeures des morts et celles du feu. Qu'elle fasse en effet allusion aux trois mondes, c'est ce qui paraît mis hors de doute par le vers suivant où d'ailleurs le ciel et l'atmosphère semblent confondus et opposés ensemble à la terre dans cette autre formule : « Ceux (d'entre les pères) qui sont établis dans l'espace terrestre ou ceux qui sont maintenant chez les races aux belles demeures. » Je n'insisterai pas, quant à présent, sur les pères « inférieurs » ou habitant la terre. Ce sont certainement aussi des morts, mais ce ne sont pas nécessairement des morts inhumés et

habitant la tombe. Nous savons en effet déjà par un vers emprunté précisément au même hymne X, 15, 14, que les pères non brûlés par le feu ont pu être considérés comme habitant le ciel, aussi bien que ceux qui ont été brûlés, et nous étudierons plus loin certains textes desquels il semble résulter que les pères, après être montés au ciel, descendent de là sur la terre¹. Quoi qu'il en soit, les pères « moyens » semblent bien être, par opposition aux pères « supérieurs », ceux qui habitent l'atmosphère.

Et en effet si le feu pouvait porter les morts dans le soleil en se réunissant à sa forme céleste, il pouvait tout aussi bien s'arrêter avec lui dans le monde intermédiaire, en se réunissant à sa forme atmosphérique, l'éclair. L'idée de la réunion de l'âme aux vents dont l'atmosphère est le domaine devait aussi singulièrement favoriser cette conception. L'auteur de l'hymne X, 16, dit d'ailleurs en propres termes au vers 3, en s'adressant au mort : « Va dans les eaux, si ce séjour t'est agréable². » Le vers 14 du même hymne fait peut-être encore allusion à cette forme du mythe³.

D'ailleurs, comme le feu, outre ses demeures dans le ciel visible et dans l'atmosphère, en a une encore dans le monde invisible, les morts devaient avoir, eux aussi, un séjour mystérieux. Avec le soleil aux rayons duquel ils étaient réunis, avec les eaux au sein desquelles ils habitaient comme

1. Peut-être même l'opposition signalée dans le vers 2 correspond-elle à celle que présente le même vers dans son premier hémistiche ; les pères « partis les premiers » seraient déjà redescendus sur la terre, tandis que ceux qui les ont suivis sont encore dans le ciel.

2. Le même vers, auquel nous avons déjà emprunté le passage : « Que l'œil aille dans le soleil et l'âme dans le vent », assigne pour séjour au mort la terre aussi bien que le ciel, et, après lui avoir proposé le séjour des eaux, ajoute : « Prends un corps dans les plantes. » Ce dernier trait semble appartenir au mythe du retour des morts sur la terre que nous étudierons plus loin, aussi bien que le vers 13 dont il va être question dans la note suivante.

3. Le vers 14 paraît plus clair dans la leçon de l'Atharva-Veda, XVIII, 3, 60. Il semblerait dans le Rig-Veda adressé à l'une des plantes nommées au vers 13. Il l'est dans l'Atharva-Veda à la grenouille, invitée à chercher la fraîcheur des eaux, à y apaiser l'ardeur du feu (qui l'a brûlée ?), et qui paraît être le mort lui-même. Cf. *Revue critique*. 1875, II, p. 393. A la vérité, le rituel funéraire déjà cité (4, 1) prescrit de choisir pour la crémation un lieu où l'eau coule de tous côtés. Mais le premier hémistiche du vers de l'Atharva-Veda renferme la mention expresse du nuage, et d'ailleurs le rite lui-même ne s'explique que par le mythe du séjour des morts dans les eaux. La dernière observation paraît applicable au rite dont il est question au vers 7, la graisse ou le beurre représentant les eaux célestes, pareillement nommées des vaches.

l'éclair, ils franchissaient les limites de l'espace compris entre la surface de la terre et la voûte du ciel. La conception, à l'origine purement naturaliste, du séjour des morts, ne pouvait pas d'ailleurs conserver ce caractère d'extrême simplicité. Le mystère qui convient aux croyances relatives à l'autre vie était mieux respecté par l'idée d'un séjour invisible, et c'est cette idée qui s'est fixée dans le mythe du royaume de Yama. « Il y a », dit le vers I, 35, 6, « trois cieus, » c'est-à-dire, selon l'explication qui sera donnée plus loin des formules de ce genre, « trois mondes : deux sont les gironis de Savitar, » c'est-à-dire le ciel et la terre reçoivent le dieu qui commande au cours du soleil; « l'autre est le giron de Yama », le reçoit¹.

En effet, ce Yama, compris aux vers X, 64, 3; 92, 11, dans les énumérations de dieux, est un roi, IX, 113, 8; X, 14, 1; 4; 11; 15, qui règne sur les morts, X, 16, 9. Dans le même vers I, 35, 6, qui vient d'être cité, l'épithète *virāshah*, appliquée à son séjour, paraît signifier « qui conquiert les hommes ».

Ce séjour, d'après un passage qui l'appelle la partie la plus reculée du ciel, IX, 113, 8, et y place la lumière impérissable et les eaux intarissables, *ibid.*, 7 et 8, c'est-à-dire la source invisible de la lumière et des eaux, est celui où l'homme espère devenir immortel². Au premier vers de l'hymne X, 58, déjà cité, l'âme du mort qu'on veut rappeler à la vie est supposée partie « au loin chez Yama », cf. X, 164, 2. Le même Yama est invoqué aux vers 4 et 5 de l'hymne funèbre X, 154, sorte de litanie dont le refrain souhaite au mort une heureuse arrivée chez les pères « qui sont allés au ciel en récompense de leur ascétisme », chez ceux qui ont été « des héros dans les combats », ou qui ont donné « mille dakshinās », chez ceux qui « ont suivi la loi », etc. L'auteur de l'hymne X, 14, dit expressément au vers 8, en s'adressant à un mort : « Réunis-toi aux pères, réunis-toi

1. Nous verrons plus tard qu'au vers X, 14, 16, où Yama d'ailleurs est représenté comme embrassant l'Univers, le « grand unique » opposé aux six mondes est pareillement le monde du mystère. On peut sans doute en dire autant du séjour de Yama où est placé l'oiseau messager de Varuna, X, 123, 6.

2. Toute la seconde partie de l'hymne IX, 113 est du plus grand intérêt pour le sujet du mythe de l'autre vie; nous la retrouverons, ainsi que d'autres textes également réservés, à propos du rôle de Soma dans ce mythe.

à Yama, trouve l'accomplissement de tes désirs dans le ciel suprême, » cf. *ibid.*, 7¹; il ajoute au vers 9 que Yama donne à ce mort un séjour décrit d'ailleurs, ainsi que celui dont il a été question tout à l'heure, comme plein d'eaux et de lumière. Tout le long du même hymne, Yama est associé aux pères dans la prière du poète. Il l'est particulièrement à ces ancêtres mythiques de la race humaine que nous avons appris à connaître sous le nom d'Angiras (v. 3 et 5). Au vers X, 15, 8, il est encore invoqué avec les pères. Enfin l'hymne X, 135 mentionne au vers 7 la demeure de Yama, cf. X, 114, 10, et au vers 1, nous montre ce personnage buvant avec les dieux sous un arbre aux larges feuilles, et accueillant là « les anciens ».

Quelle est l'origine de ce mythe d'un roi des morts, et que représente ce roi? C'est ce que nous devons maintenant chercher à découvrir. Mais pour que l'investigation soit complète, nous devons d'abord étudier le personnage de Vivasvat, considéré comme le père de Yama, X, 14, 5; 17, 1 et 2, qui reçoit pour cette raison l'appellation patronymique de *vai-vasvata*, X, 14, 1; 58, 1; 60, 10; cf. IX, 113, 8; X, 164, 2.

Le mot *vivasvat* a dans le *Rig-Veda* deux accentuations différentes. Dans les trois passages où il est expressément donné pour le nom du père de Yama, il est accentué sur la première syllabe. Dans tous les autres, à l'exception de deux, VIII, 6, 39; Vâl. 4, 1, il est accentué sur la seconde. On ne voit pas toutefois que cette différence d'accentuation corresponde à aucune différence essentielle de signification. Notre mot, pris comme adjectif, dans le sens de « brillant », est appliqué à l'aurore, III, 30, 13; cf. I, 44, 1, et peut-être aussi au char des Aṅvins, X, 39, 12. Il l'est encore à l'éclat d'Agni, I, 96, 2, et à Agni lui-même, VII, 9, 3.

Nous ne nous étonnerons pas qu'une épithète d'Agni soit en même temps le nom d'un ancien sacrificateur, et l'analogie des mythes déjà étudiés nous portera à chercher dans ce sacrificateur une représentation d'Agni lui-même. Les passages qui attribuent le caractère sacerdotal à Vivasvat sont assez nombreux. Quelques-uns ont même induit M. Roth, et après lui M. Grassmann, à admettre que le mot *vivasvat* peut désigner le prêtre actuel en tant que « matinal », ou même en tant que « brillant dans la lumière du matin ».

1. Nous retrouverons ce dernier vers à propos de Varuna.

Mais là même où le verbe est au présent ou à l'impératif, les prières de Vivasvat qui excitent Soma, IX, 99, 2; cf. IX, 26, 4; 66, 8, ou dont Indra est invité à « s'enivrer », VIII, 6, 39, peuvent être de même que les offrandes de Manus, dont il a été question plus haut, celles dont l'institution remonte, par une tradition ininterrompue, au premier sacrificateur. Et en effet, nous lisons au vers I, 139, 1, que la prière « nouvelle » est rattachée à Vivasvat comme à son « nombril », c'est-à-dire, selon l'explication présentée plus haut de cette expression bizarre, comme à son point d'origine. De même les qualifications de « poète harmonieux », V, 11, 3, ou de « messenger », X, 21, 5, de messenger « antique », VIII, 39, 3, de messenger et de « sacrificateur », I, 58, 1, de Vivasvat, attribuées à Agni, celle de « séjour de Vivasvat », attribuée à la place du sacrifice, I, 53, 1; III, 34, 7; 51, 3; X, 75, 1, rappellent les locutions telles que « le sacrificateur de Manus, la demeure de Manus », et confirment l'interprétation que j'en ai proposée. Des biens « attribués à Manus » on peut aussi rapprocher « le lot de Vivasvat » que gagnent les Somas, IX, 10, 5.

D'ailleurs, dans plusieurs des passages cités, l'emploi d'un verbe au passé permet de rapporter directement à Vivasvat le sacrifice dont il s'agit. Cette interprétation paraît nécessaire dans ceux où l'expression « les dix de Vivasvat », VIII, 61, 8, ou « les filles de Vivasvat », IX, 14, 5, désigne les doigts qui ont pressé le Soma. En qualité d'ancien sacrificateur, Vivasvat est un protégé d'Indra qui a déposé chez lui « un trésor », II, 13, 6. Il est nommé à côté de Mâtariçvan, comme le premier auquel le feu soit apparu, I, 31, 3¹, et de même que Mâtariçvan, il peut être conçu comme opérant dans le ciel². Ainsi au vers IV, 7, 4, le « messenger de Vivasvat » est le feu apporté aux différentes races par les Ayus. Ailleurs, c'est Mâtariçvan apportant le feu du ciel qui reçoit lui-même la qualification de messenger de Vivasvat, VI, 8, 4. Il n'y a là rien qui doive nous étonner. Agni, qui est le prototype de tous les sacrificateurs mythiques, n'a-t-il pas des formes célestes aussi bien qu'une forme terrestre? En fait, le mot *vivasvat* est devenu dans la littérature postérieure un nom du soleil.

1. Voir plus haut, p. 55, note 2, la correction proposée.

2. Au vers X, 12, 7, le séjour de Vivasvat où se réjouissent les dieux paraît être la place du sacrifice céleste. Voir plus bas.

J'admettrai même, si l'on y tient, qu'il a reçu cette application dès l'origine. Je reconnaitrai que la formule des vers X, 39, 12 « les deux jours (le jour et la nuit) de Vivasvat ¹ », suggère assez naturellement l'idée du soleil, et qu'en tout cas Vivasvat figure comme un personnage divin au vers X, 65, 6 à côté de Varuna et des dieux. Il n'en restera pas moins vrai que la conception d'Agni, dont le soleil n'est qu'une des formes, peut seule rendre compte du caractère d'ancien sacrificateur qui est, dans le *Rig-Veda*, le trait dominant du mythe de Vivasvat.

Nous avons eu déjà plus haut l'occasion de comparer Vivasvat à Manu, en montrant que les deux noms peuvent se remplacer dans des formules équivalentes. On les trouve ensemble dans une énumération d'anciens sacrificateurs, Vâl. 4, 1 ², dans une invocation aux Açvins : « Vous qui avez séjourné chez Vivasvat, venez comme chez Manus », I, 46, 13, et dans un autre passage où l'origine de la race divine elle-même est rapportée à Vivasvat, comme elle l'est ailleurs à Manu ; les dieux en effet y reçoivent la qualification de « races de Vivasvat » en même temps que celle de « contentés par Manu », X, 63, 1. Manu, considéré plus tard comme le fils de Vivasvat, paraît n'avoir pas différé primitivement de son père, et il n'en différerait pas en effet, en tant que tous deux étaient des personnifications d'Agni.

La même observation s'applique du reste à Yama, dont le *Rig-Veda*, ainsi que nous l'avons dit, fait déjà un fils de Vivasvat. Ce dernier a peut-être rempli lui-même les fonctions d'un dieu de la mort. C'est du moins ce que donne à penser le vers VIII, 56, 20 : « Que le trait de Vivasvat, ô Adityas !.. ne nous atteigne pas avant la vieillesse ! » En tous cas, comme Vivasvat et Manu, Yama est le père de la race divine elle-même. « Nous honorons par nos sacrifices, » dit un poète, I, 83, 5, « la race immortelle de Yama³ ». Au vers X, 21, 5, il est rapproché de Vivasvat, comme ayant eu Agni pour messenger. Aux formules déjà citées « le sacri-

1. Si le génitif *vivasvatah* n'est pas une épithète du char des Açvins. Voir plus haut, p. 86.

2. Voir plus haut, p. 63, note 3.

3. On pourrait prétendre que cette expression désigne les pitris, les ancêtres tels qu'Atharvan et Uçanas Kāvya nommés dans le même vers ; mais la comparaison des mythes de Manu et de Vivasvat rend mon interprétation plus vraisemblable.

ficateur de Manus, le sacrificateur de Vivasvat », appliquées à Agni, paraît s'être ajoutée celle de « sacrificateur de Yama », X, 52, 3. Son caractère sacerdotal ressort encore des vers VII, 33, 9 et 12, d'après lesquels Vasishtha et les Vasishthas ont tissé la trame tendue par Yama. Telle est en effet la figure par laquelle les poètes védiques expriment ordinairement la succession ininterrompue des sacrifices¹. Nous verrons plus loin, à propos du sacrifice céleste, que, même revêtu du caractère divin, X, 51, 1 et 2, Yama reste celui qui a trouvé le feu², *ibid.* 3, à peu près comme Mâtariçvan et les Bhrigus. L'analogie nous permettrait donc déjà de considérer Yama comme une personnification d'Agni lui-même. Le nom de Yama est, d'ailleurs, non-seulement rapproché de ceux d'Agni et de Mâtariçvan dans l'énumération des appellations diverses de l'être unique, I, 164, 46, mais directement appliqué à Agni³ dans le vers 8 de l'hymne I, 66, tout entier consacré aux louanges du feu : « Yama est ce qui est né⁴, Yama est ce qui doit naître ; il est l'amant des filles et le mari des femmes. » On peut soutenir, il est vrai, que le mot *yama* est ici pris dans son sens étymologique ; mais il n'en restera pas moins intéressant de constater que le nom de notre personnage, comme celui de la plupart des anciens sacrificateurs déjà étudiés, se rencontre comme épithète du feu. L'analogie déjà invoquée en devient plus frappante.

Le sens étymologique du mot *yama* le rendait d'ailleurs très-propre à désigner Agni. Ce mot signifie « jumeau⁵ » et convenait parfaitement à l'une quelconque des formes du feu

1. Au vers I, 116, 2, le combat de Yama (si toutefois le mot est ici nom propre) est aussi vraisemblablement le sacrifice de Yama. Cf. le « combat de Vivasvat », IX, 66, 8.

2. Nous pourrions comparer plus loin le vers I, 163, 2, d'après lequel c'est Yama qui a donné le cheval du sacrifice, représentant Soma, lequel est lui-même essentiellement identique à Agni.

3. Nous verrons aussi que le vers I, 163, 3, identifie à Yama le cheval du sacrifice qui, d'après le vers 2, aurait été donné par lui. Ce mythe est donc exactement parallèle à celui qui, tantôt identifie Yama au feu, tantôt lui attribue la découverte du feu.

4. Littéralement « Yama est né. »

5. Il a été interprété plus tard dans le sens de « dompteur », suggéré par les fonctions de Yama comme dieu des morts. Mais ce sens n'appartient dans le Rig-Veda qu'au mot *yama* paroxyton, VIII, 24, 22 ; 92, 10, employé aussi comme abstrait, I, 73, 10 ; II, 5, 1 ; III, 27, 3, cf. V, 61, 2. Le sens de « jumeau » convient à tous les emplois du mot *yama* oxyton comme nom commun.

comparée à ses autres formes. Toutefois dans le mythe de Yama, c'est surtout à une jumelle¹ que le jumeau est opposé, et il nous faut attendre, pour traiter ce point, le chapitre qui doit être consacré aux rapports des éléments mâles et des éléments femelles. Mais nous trouvons un nouvel argument en faveur de l'identification de Yama avec Agni dans les fonctions mêmes par lesquelles il nous intéresse ici, c'est-à-dire dans ses fonctions de roi des morts.

Le vers X, 135, 1, déjà cité, d'après lequel Yama accueille les anciens dans le séjour où il boit avec les dieux sous un arbre aux larges feuilles, lui donne les noms de père et de chef de race. C'est qu'en effet, il a été le premier homme. Sa sœur jumelle Yamî, dans l'hymne où elle l'invite à s'unir à elle, lui dit pour vaincre ses scrupules, X, 10, 3 : « Les immortels le veulent, ils veulent que l'unique mortel (actuellement existant) ait une postérité. »

En qualité de premier homme, il a été aussi le premier mort. Le vers X, 13, 4, porte seulement que Yama « a abandonné son propre corps ». Mais un autre passage dit expressément qu'il est parti le premier pour l'autre monde, X, 14, 1 : « Celui qui a franchi les grandes montagnes, observant le chemin pour un grand nombre d'autres, le fils de Vivasvat qui réunit les hommes, le roi Yama, honore-le d'une offrande. — 2. Yama a le premier trouvé la voie pour nous. On ne peut enlever à nos pères anciens ce domaine où ils sont partis, suivant les chemins qui sont les leurs et qu'ils avaient ainsi appris à connaître. » L'Atharva-Veda, en reproduisant avec une variante le premier de ces deux vers, est plus explicite encore, XVIII, 3, 13 : « Celui qui est mort le premier des mortels, celui qui est parti le premier pour cet autre monde, etc. » Il semble que cette conception de Yama, comme le premier homme et le premier mort, suffirait à la rigueur pour expliquer son élévation à la dignité de roi des morts. Mais qui ne voit combien l'identification de Yama avec Agni facilite l'explication du mythe? Agni a trois formes, sous chacune desquelles il pouvait être appelé à remplir le rôle dévolu à Yama. En qualité d'éclair, il régnait sur ces eaux qui étaient l'un des séjours des morts, sur cette région des nuages avec lesquels était allée se confondre la fumée de leur corps, et des vents auxquels s'était

1. A Yamî, dans l'hymne X, 10 ; cf. X, 12, 6.

réunie leur âme. En qualité de soleil, il était lui-même leur demeure et devait, en revêtant une personnalité divine, devenir leur roi. Le soleil aurait pu même, dans la conception très-ancienne qui place à l'occident le séjour des morts, être celui qui, selon l'expression des vers cités tout à l'heure, a traversé les grandes montagnes (du ciel), et trouvé le premier la route (en s'avancant de l'orient à l'occident). Cependant c'est du feu terrestre, c'est du feu du bûcher qu'on pouvait dire le plus justement qu'il avait frayé la route et montré le chemin aux ancêtres. Toutes les fonctions, réelles ou supposées, d'Agni ont dû concourir à la formation du mythe de Yama, aussi bien que l'idée du premier homme, qui d'ailleurs semble être dans le *Rig-Veda* inséparable de celle du feu. Mais c'est sa fonction réelle de conducteur des morts qui paraît être dans la plus étroite relation avec celle de roi des morts, surtout si on la complète par l'idée qu'Agni, en conduisant les morts dans le soleil ou dans les eaux, se réunissait lui-même au soleil ou à l'éclair¹.

Les deux rôles semblent d'ailleurs avoir été primitivement réunis dans le personnage de Yama. Nous venons de rappeler le passage où il est représenté frayant la voie aux ancêtres, et dont on peut rapprocher le vers I, 38, 5 adressé aux Maruts : « Que votre chantre..... ne parte pas par le chemin de Yama ! » c'est-à-dire ne meure pas encore. Désormais roi d'un séjour mystérieux, ce qui n'a rien de contradictoire avec la notion d'Agni, si souvent conçu comme retiré dans le monde invisible, Yama n'est plus sans doute le conducteur des morts au sens primitif et naturaliste. Mais il ne se contente pas pourtant de régner paisiblement sur son peuple, il cherche à l'augmenter par des conquêtes ; en d'autres termes, comme son père Vivasvat dans le passage cité plus haut, il est le dieu de la mort. C'est en ce sens que l'auteur du vers X, 135, 2 a pu dire de lui : « J'ai considéré avec colère celui qui accueille les anciens, *et qui agit si méchamment* ; mais je lui ai de nouveau adressé mes vœux. » Au vers X, 165, 4 il reçoit même le nom de *mrityu* « la mort ». C'est peut-être dans le même sens, et non pas seulement par

1. Au vers X, 18, 13, Yama est prié ainsi que les pères de consolider la demeure du mort dans la tombe. Mais il ne faut voir là sans doute qu'un nouvel exemple de la facilité avec laquelle les croyances conformes à des rites nouveaux se généralisent en dépit de la conservation des rites anciens dans certaines tribus ou dans certaines familles.

allusion au chemin parcouru par Yama, le premier mort, qu'il faut entendre le texte cité tout à l'heure : « Que votre chantre ne parte pas par le chemin de Yama ! » La prière pour la longue vie prend un sens tout particulier quand elle est adressée à Yama, dieu de la mort, X, 14, 14.

Dans la mythologie postérieure, Yama vient lui-même chercher les morts, et si ce rôle, analogue à celui du dieu psychopompe dans la mythologie grecque, ne lui est pas expressément attribué dans nos hymnes, ce n'est pas une raison de croire qu'il ait été tardivement introduit dans la conception du roi des morts. C'est au contraire la distinction de Yama et du messenger, X, 165, 4, ou des deux messagers, X, 14, 12, de Yama, car l'emploi dont il s'agit n'est pas resté sans titulaire dans le *Rig-Veda*, c'est cette distinction, dis-je, qui, comme nous allons le voir, peut passer pour une forme secondaire du mythe. Or, l'idée d'un être divin qui vient chercher les morts paraît se rattacher étroitement à celle du feu qui les emporte, et qui d'ailleurs est sans cesse sur le chemin du ciel, tantôt pour y monter, tantôt pour en descendre.

Le messenger de Yama, dans l'hymne X, 165, qui au vers 1 l'appelle aussi le messenger de Nirriti (la destruction), est un oiseau¹ qui annonce la mort et dont on cherche à détourner la fatale influence. Cet oiseau ne diffère pas mythologiquement du trait « ailé » qui représente aux vers 2 et 3 la menace de mort, et dont il est dit, comme de l'oiseau lui-même (vers 4), qu'il descend dans le feu, dans le foyer, (littéralement qu'il le prend pour séjour.) Tous ces détails sont aisés à expliquer. Le feu, et particulièrement le feu venant du ciel, est très-souvent conçu comme un oiseau, aussi bien que comme un trait ailé. En descendant dans le foyer, le trait ailé, qui rappelle le trait de Vivasvat ou l'oiseau messenger de Yama, c'est-à-dire le feu céleste qu'ils représentent l'un et l'autre, transforme sans doute le feu domestique en un feu funèbre qui doit par suite retourner au ciel et y porter celui qui l'entretenait. Il se peut d'ailleurs que dès lors le feu descendant du ciel sous forme d'oiseau ait été identifié à un oiseau réel. La formule du vers 4 : « Puisse ce que dit le hibou rester sans effet ! », paraît même faire allusion à une superstition qui s'est conservée jusqu'à

1. Cf. l'oiseau, messenger de Varuna, que le vers X, 123, 6 place dans le séjour de Yama.

nos jours. Mais le sens primitif, ou au moins le sens védique du mythe, n'en est pas moins clairement indiqué par les premiers détails relevés. Aussi bien le hibou est-il dans la mythologie indo-européenne un représentant bien connu du feu descendant du ciel, et sa voix a pu être primitivement la voix du tonnerre.

Les deux messagers de Yama, que nous connaissons par les vers X, 14, 10-12, sont, non pas des oiseaux, mais des chiens. Cette forme symbolise naturellement l'idée de « gardien », et en effet ils reçoivent au vers 11 l'épithète *pathirakshi* « gardiens du chemin », le chemin dont il s'agit étant bien entendu celui par lequel les morts arrivent dans leur nouvelle demeure. Mais en qualité de messagers, ils vont trouver les hommes (v. 12), à peu près comme l'oiseau, et porter chez eux la mort, puisque les survivants demandent qu'ils leur rendent la vie, pour voir encore le soleil, *ibid.* Ce sont eux aussi qui conduisent à Yama son nouveau sujet, puisqu'on prie le roi des morts de le confier à eux (v. 11). Le souhait que le vers 10 adresse au mort lui-même : « Echappe aux deux chiens..... en suivant le bon chemin », ne paraîtra pas contradictoire avec cette idée, si l'on se rappelle les formules et les rites destinés à préserver des brûlures du feu le cadavre qu'il emporte dans le ciel. En somme les deux chiens de Yama, auxquels on attribue quatre yeux (v. 10 et 11), comme à Agni, I, 31, 13, qui « fait face de tous côtés », jouent ensemble, tantôt le rôle du feu descendant du ciel, tantôt celui du feu qui y remonte. Selon toute vraisemblance ils représentaient à l'origine ces deux feux, ou encore le feu céleste et le feu terrestre réunis en couple.

Il résulte de ce qui précède que le messenger ou les messagers de Yama sont primitivement identiques à Yama lui-même, en tant que représentant comme lui le feu dans sa relation avec les morts, et que les fonctions qui leur sont attribuées ont pu l'être aussi dès l'origine, comme nous voyons qu'elles l'ont été plus tard, à celui qui, d'après le *Rig-Veda*, les envoie à sa place. Nous verrons d'ailleurs plus loin en étudiant le mythe de la naissance des jumeaux dont l'un est Yama, que la filiation de ce couple est mythologiquement identique à celle des deux chiens, messagers de Yama¹. C'est alors seulement que nous pourrions expliquer

1. Et des Acvins que leur nom de *Násatya* rapproche encore des deux chiens, qualifiés au vers 12 de *urūnasau* « au large nez ».

le métronymique *sdrameyau* « nés de Saramà » appliqué à ces chiens.

Quant à présent, nous en aurons fini avec le roi des morts après une observation importante concernant ses premiers sujets. Déjà nous avons souvent, dans les citations précédentes, rencontré le terme de « pères », sans insister sur une expression qui semblait suffisamment claire par elle-même. Il est utile de remarquer pourtant que si elle s'applique sans contredit aux ascendants immédiats de chaque famille, elle désigne aussi et même principalement dans nos hymnes les anciens ou les premiers pères, X, 15, 8 et 10, ceux qui ont les premiers suivi les sentiers antiques, X, 14, 2, par où les morts des temps nouveaux vont les rejoindre, X, 14, 7; cf. 9, les *rishis* premiers-nés qui ont « fait » les chemins, X, 14, 15, et pour tout dire en deux mots les ancêtres mythiques de la race. Au vers X, 14, 6, ces ancêtres sont nommés par leurs noms dans une énumération des « pères »¹, comprenant avec les *Navagvas* que nous retrouverons plus tard, les *Angiras*, les *Atharvans* et les *Bhrigus* dont nous avons déjà reconnu le caractère. Celui des *Vasishthas* au vers X, 15, 8 ne paraît guère moins mythologique. C'est d'ailleurs avec les *Angiras* que *Yama* semble être dans un rapport particulièrement étroit, X, 14, 2-5. Or nous savons que le chef des *Angiras*, comme de toutes les troupes analogues, est *Agni*. C'est un rapprochement de plus entre *Agni* et *Yama*.

Des pères qui viennent d'être nommés, et qui, non-seulement sont immédiatement rattachés au feu, leur chef et leur père, mais n'ont guère d'autres attributs que ceux qu'ils lui empruntent, on pouvait dire, comme du feu lui-même, que leur arrivée dans le ciel avait été un *retour*. Plus généralement, le départ des morts pour leur nouvelle demeure devait être ainsi conçu en vertu du mythe de l'origine ignée de la race humaine. C'est cette idée qui paraît exprimée dans des formules dont le sens pourrait sembler équivoque, s'il n'était pas éclairci par le rapprochement d'une formule analogue, appliquée à un être qui, comme nous le verrons plus tard, représente soit *Agni*, soit *Soma*, et qui en tous cas a trois formes correspondant aux trois mondes, X, 56, 1 : « Voici

1. Le vers X, 15, 13 supplée à cette énumération par la formule « ceux que nous connaissons, et ceux que nous ne connaissons pas ».

une de tes splendeurs ; une autre est plus haut ; réunis-toi à la troisième ; en te réunissant à ton corps (à toi-même¹), sois agréable, sois cher aux dieux dans ta naissance suprême ! » Comme Agni ou Soma, dont nous constaterons l'identité mythologique avec Agni, en se réunissant au soleil ou à l'éclair, se réunissent à eux-mêmes, les morts qu'Agni emporte avec lui vont aussi rejoindre leur principe, ce que les hymnes expriment en disant d'eux pareillement qu'ils se réunissent à eux-mêmes ou à leurs corps, X, 16, 5 : « Rends aux pères, ô Agni, celui qui t'est sacrifié avec les offrandes funéraires ; revêtant la vie (céleste), qu'il aime sa postérité ; qu'il se réunisse à son corps, ô Jâtavedas » ; X, 14, 8 : « Réunis-toi aux pères, réunis-toi à Yama, trouve l'accomplissement de tes désirs dans le ciel suprême ; débarrassé de toute imperfection, retourne dans ta demeure ; plein d'éclat, réunis-toi à ton corps. »

La même formule est appliquée aux pères eux-mêmes : « Ils sont rentrés dans leurs corps », X, 56, 4. Mais pour eux elle peut prendre un sens particulier, quoique étroitement lié au précédent. En effet, bien que le vers X, 88, 15, (cf. le vers 5 de l'hymne X, 130, et l'ensemble de cet hymne), distingue deux sortes de pères ou d'ancêtres, ceux des hommes, et ceux des dieux vraisemblablement identiques aux « anciens » dieux, X, 90, 16, que nous retrouverons plus tard, les ancêtres de la race humaine sont eux-mêmes souvent assimilés aux dieux. Établissons d'abord ce point.

Je n'insisterai pas sur les offrandes qu'on fait aux pères. Ces offrandes, quoique d'après le vers X, 154, 1 elles paraissent comprendre les principaux éléments des sacrifices offerts aux dieux, représentent la nourriture qui de tout temps a été due aux morts, et sont au vers X, 14, 3 expressément distinguées sous le nom de *svadhâ*, cf. X, 15, 12 ; 16, 5, des offrandes aux dieux désignées par le mot *svahâ*. Mais là ne se bornent pas les rapports des pères avec les hommes vivant sur la terre. Non-seulement ceux-ci les nourrissent, non-seulement ils craignent de les irriter, III, 55, 2 ; X, 15, 6, mais ils les invoquent, VI, 75, 9-10, comme des protecteurs, I, 106, 3 ; X, 15, 5 ; cf. 3, ils les prient de donner la richesse à leurs fils, *ibid.* 7, ils souhaitent d'être dans leurs

1. Le mot *tand* « corps », comme le mot *âtman* « âme », tient souvent lieu de pronom réfléchi.

bonnes grâces, X, 14, 6¹. Les Vasishthas sont ainsi dans le vers VII, 33, 1 appelés au secours de leurs descendants, cf. 4 et X, 15, 8, et ce sont peut-être eux encore qui, au vers VII, 7, 6 « exaucent » leur race. A la vérité, on ne pouvait guère considérer les ancêtres comme vivant d'une vie nouvelle, sans les concevoir en même temps comme agissants. Mais cette vie nouvelle qu'ils mènent dans le ciel, n'est-ce pas la vie même des dieux? Nous rencontrerons plus tard un nom des dieux, celui d'*asura*, dérivé d'un mot *asu* signifiant souffle, mais désignant aussi dans le Rig-Veda les sources célestes de la vie. Les Asuras sont ceux qui s'abreuvent directement à ces sources. Or, c'est à ces mêmes sources que les morts transportés au ciel puisent leur vie nouvelle. Il est dit en effet des pères qu'ils sont allés dans l'*asu*, X, 15, 1. Cette conception s'est fixée dans un mot composé, *asuniti*, qui paraît signifier « le chemin de la vie »², c'est-à-dire le chemin suivi par les morts montant au ciel, et qui est devenu le nom d'un génie funèbre, X, 59, 5-6.

D'ailleurs, les pères ne participent pas seulement à la vie des dieux; les chantes védiques ne se bornent pas non plus à les représenter sur le même char qu'Indra et que les dieux, X, 15, 10 : ils les divinisent formellement. Bien plus, le vers X, 16, 2 souhaite au mort même dont les funérailles s'accomplissent, de devenir, en suivant le chemin de la vie (*asuniti*), le chef des dieux, celui qui les conduit à sa volonté, *devānām vaçanīh*³. Toutefois, c'est avant tout aux premiers ancêtres de la race qu'est attribué le caractère divin. Il faut même remarquer que dans ce lointain mythologique, les pères et les dieux peuvent se confondre. En effet, l'immortalité des dieux mêmes est une immortalité acquise, X, 53, 10; 63, 4. Nous verrons bientôt que c'est par le sacrifice qu'ils ont conquis leur droit au sacrifice, et qu'ils se sont élevés au

1. Cf. le vers déjà cité, X, 16, 5, où l'on souhaite que le mort « aime » sa postérité.

2. D'après son accentuation (sur l'*a* initial) le composé est possessif, et, rapproché du texte cité « les pères qui sont allés dans l'*asu* », il ne semble pas pouvoir signifier autre chose que « conduisant à la vie ». Je précise cette interprétation dans le sens de « chemin », pour tenir compte de l'emploi du mot avec les verbes de mouvement: « Quand il suivra ce chemin qui conduit à la vie », X, 16, 2; cf. 12, 4. Du sens étymologique « conduisant à la vie » on a pu passer directement à l'idée d'un génie funèbre.

3. M. Grassmann a très-bien vu le vrai sens du composé *vaçanīh*, méconnu par M. Roth.

ciel où d'ailleurs étaient déjà des dieux plus anciens, I, 164, 50; X, 90, 16. C'est encore sans doute aux dieux, nommés dans le vers précédent, qu'il faut rapporter ce passage, I, 68, 4 : « Tous reçoivent en partage l'essence divine, en observant toujours la loi immortelle. » L'auteur du vers X, 13, 1 invoque « tous les fils de l'immortalité (les immortels) qui ont pris la nature divine. » Nous avons du reste fait observer que les Bhrigus jouent, au moins quelquefois, le rôle d'êtres exclusivement divins, et nous avons vu, ou nous verrons dans la suite de ce livre, que le caractère divin se combine avec celui d'anciens prêtres dans la conception des *Angiras* et de tous les groupes du même genre. Mais le titre de dieux et le nom de pères sont expressément et à la fois attribués aux mêmes personnages, précisément dans le vers où se rencontre la formule citée plus haut, X, 56, 4 : « Les pères sont entrés en possession de leur haute dignité ; dieux, ils ont exécuté leurs desseins parmi les dieux ; ils ont enroulé ce qu'ils avaient développé (*littéralement* mis en mouvement) ; ils sont rentrés dans leurs corps. »

J'ai dit que cette formule pouvait avoir là un sens particulier. Et en effet les pères, en tant qu'assimilés aux dieux, peuvent être considérés comme se manifestant dans l'espace visible, sous la forme des phénomènes célestes qui, ainsi que nous le verrons, forment la base de la conception des dieux védiques, et comme rentrant dans leurs corps quand ces phénomènes disparaissent. Ajoutons qu'ils pourraient l'être par la seule raison qu'ils sont réunis au soleil ou aux eaux du ciel. Ce trait de notre dernière citation : « Ils ont enroulé ce qu'ils avaient développé », s'explique très-bien dans ce sens. Au vers II, 24, 6 il est dit des compagnons de Brihaspati, c'est-à-dire d'un groupe d'anciens prêtres, qu'ils sont remontés au lieu d'où ils étaient venus, après avoir observé les actes contraires à la loi, cf. *ibid.* 7, c'est-à-dire sans doute, après avoir, avec le soleil auquel ils sont réunis, surveillé les œuvres des hommes, (cf. quatrième partie, ch. II, sect. v). On peut leur comparer, dans l'ordre des phénomènes météorologiques, ces oiseaux dont il est dit au vers I, 164, 47, que lorsqu'ils sont revenus du séjour de la loi, c'est-à-dire du lieu mystérieux qu'ils habitent, la terre est arrosée de beurre (de pluie). Cependant, le plus probable est que nos formules font allusion à la fois à l'ascension des pères remontant de la terre au ciel, et à leur disparition après qu'ils

ont été momentanément manifestés dans l'espace visible. Il doit au moins en être ainsi dans l'hymne I, 72, où des personnages qui, d'après le vers 9, « se sont incorporés dans une nombreuse postérité¹, en se frayant une voie à l'immortalité », sont représentés au vers 5, à la fois « se faisant leurs corps après avoir abandonné leurs corps », et, de même que ceux qui ont observé les actes contraires à la loi, « veillant à tour de rôle », apparemment dans le soleil auquel ils sont réunis. Les mêmes personnages, d'après le vers 3, ont « après avoir honoré Agni trois saisons, sacrifié leurs corps et pris des formes sacrées ». Remarquons à ce propos qu'on peut citer d'une façon générale comme faisant allusion, soit à l'ascension des anciens prêtres de la terre au ciel, soit aux apparitions et aux disparitions successives des phénomènes célestes, les nombreux emplois des formules telles que : « Ils ont pris dans le mystère leurs formes suprêmes », X, 5, 2, ou « ils ont pris leurs essences sacrées », VI, 1, 4, que nous retrouverons souvent appliquées aux Maruts.

D'ailleurs le vers même qui a donné lieu à toutes ces explications est immédiatement suivi d'un trait qui se rapporte évidemment à l'apparition des pères dans le ciel, à leur manifestation dans les phénomènes célestes, X, 56, 5 : « Par leur puissance, ils ont parcouru tout l'espace, réalisant les antiques essences qui n'existaient pas encore. » Il s'agit du reste, comme on le voit, de la première apparition de ces phénomènes, du branle donné pour la première fois aux révolutions célestes qui constituent l'ordre du monde. La suite du même passage n'est pas moins intéressante. Les pères continuent à y jouer le rôle de véritables puissances cosmogoniques, en tant que premiers auteurs des races humaines, et généralement de tous les êtres, X, 56, 5 : « Tous les êtres ont été contenus en eux (dans leurs corps) ; ils ont provigné diversement dans les créatures » ; et plus loin, X, 56, 6 : « ...Les pères ont placé leur postérité, la force qui leur est propre, dans les (demeures) inférieures², comme un tissu

1. A *ye vīṣṭvā svapatyāni tasthuh*, littéralement « qui ont pris (pour forme) toutes les belles postérités ». Cf. X, 13, 1 : *a ye dhāmāni divyāni tasthuh*, qui ont revêtu des formes divines. »

2. D'après le vers 7, un personnage désigné par le nom de *bṛihaduktha*, que l'*Anukramanī* donne pour l'auteur de l'hymne, cf. X, 54, 6, mais qui paraît être un ancêtre, et dont le nom est peut-être au vers V, 19, 3, appliqué à Agni, a placé sa postérité dans les demeures inférieures et dans les demeures supérieures. Il y a là sans doute une allusion aux deux groupes

tendu¹. » Il ne semble pas toutefois qu'ils représentent là des pouvoirs aussi primordiaux que ceux dont il est question au vers I, 164, 36, que ces sept êtres à demi formés², qui sont la semence du monde, et dont on peut rapprocher l'être sans os produisant celui qui a des os, I, 164, 4, et le « non né » auquel se rattache un être unique, Viçvakarman, X, 82, 6. Les pères dont il s'agit dans notre passage sont eux-mêmes les fils de l'Asura céleste que « par leur troisième œuvre » ils ont « séparé en deux », ou « établi en deux endroits », et qui représente sans doute Agni, partagé entre le ciel et la terre. Ils n'en sont pas moins, par les traits déjà cités, et par ce dernier même que nous retrouverons tout à l'heure, assimilés à des dieux. Mais ils restent pourtant les ancêtres de la race humaine dans le ciel, et bien que conçus comme ayant habité le ciel dès l'origine, ils sont identiques aux pères qui y sont parvenus, ou plutôt qui y sont *retournés*. Ne dit-on pas en effet du mort même dont le corps est, dans une cérémonie réelle, actuelle, emporté par le feu du bûcher, et qui va rejoindre les pères, qu'il se réunit à lui-même ou à son propre corps ? Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que l'attribut de l'humanité fût, dans les idées védiques, incompatible avec les hautes fonctions cosmogoniques qui sont attribuées aux pères en question dans les vers X, 56, 4-6, et dans bien d'autres. Nous verrons en effet plus loin que, par le sacrifice, les anciens prêtres ont exercé toutes celles qui auraient dû être, à ce qu'il semble, le privilège des dieux.

On peut résumer les observations qui précèdent, et expliquer d'un mot les confusions et les identifications signalées, en rappelant que les « pères » participent de la nature d'Agni, leur prototype, et lui sont mythologiquement assimilés. Ils ont comme lui leur première origine au ciel, et s'y manifestent sous toutes les formes qu'il y prend lui-même, et comme ils remontent au ciel avec lui, ils en sont avec lui descendus.

Sur ce dernier point une remarque est encore nécessaire.

des vivants et des morts d'une même famille, ou peut-être de la race entière. — Cf. encore IX, 83, 3.

1. Ce trait marque la succession ininterrompue des générations.

2. *Ardha-garbha*, « demi-fœtus », et non « se trouvant à l'intérieur de la matrice », comme le veulent MM. Roth et Grassmann. — D'après le second hémistiche, ces êtres « qui embrassent tout » semblent identifiés aux sept rishis. Voir plus bas.

Comme il résulte de diverses expressions des textes précédemment cités, le fils n'est en quelque sorte qu'une autre forme du père, et, pour les premiers pères, placer leur postérité sur la terre, c'était, en un certain sens, y descendre eux-mêmes. En ce même sens, les pères continuent à habiter la terre où ils proviennent dans leurs arrière-neveux. Il y a plus, et comme le feu redescend sans cesse dans les plantes, rapportant ainsi à la terre le principe de vie qui devient la nourriture du père et est transmis par lui à ses enfants, les pères mythiques qui, en dernière analyse, représentent ce feu lui-même, ont pu être conçus comme redescendant aussi sur la terre, et comme y redescendant dans les plantes. Nous touchons ici à un mythe qui joue un rôle beaucoup plus important dans la mythologie indo-européenne que dans la mythologie védique, et qui a été étudié par M. Kuhn dans son livre sur la descente du feu, celui de l'origine végétale de la race humaine. Ce mythe a pris diverses formes et a pu avoir diverses origines. Je me borne à signaler l'allusion la plus claire qui semble y être faite dans le *Rig-Veda*. Elle se rapporte à la notion que nous venons d'indiquer, celle de la descente des pères dans les plantes. En effet le vers déjà cité, X, 16, 3, outre ces formules : « Que l'œil aille dans le soleil, l'âme dans le vent, » et : « Va dans les eaux, si tu t'y trouves bien, » contient encore les suivantes : « Va, selon la loi, dans le ciel et sur la terre, » et « Prends un corps dans les plantes. » J'avais relevé déjà la mention des pères « inférieurs » et celle plus précise des pères « qui sont établis dans le séjour terrestre, » en annonçant qu'elle pourrait s'expliquer par le mythe de la descente des pères.

Signalons un dernier trait de ressemblance entre les pères et Agni. Si les pères sont immortels et ont souvent le caractère divin, aussi bien qu'Agni lui-même, ce caractère divin et cette immortalité sont quelquefois considérés chez Agni, de même que chez les pères, comme des attributs acquis. Nous avons déjà fait une observation analogue pour les dieux en général. Mais cette idée devait être, dans son application au principe igné lui-même, l'objet d'une remarque spéciale. Nous analyserons avec quelque détail, dans le paragraphe suivant, l'hymne X, 51, où l'immortalité est promise à Agni par les dieux, en récompense des services qu'il est appelé à leur rendre dans le sacrifice. L'analogie avec les pères

est donc complète. Dans l'hymne X, 52 dont nous constaterons la ressemblance avec l'hymne X, 51, Agni demande pareillement l'immortalité aux dieux (vers 5). J'interprète dans le même ordre d'idées le vers VIII, 49, 15, d'après lequel Agni porte les offrandes et règne ensuite parmi les dieux, et le vers VIII, 23, 18 portant qu'Agni, pris pour messager par les dieux, est devenu, par son obéissance, le premier de ceux qui ont droit au sacrifice. Ce dernier trait rappelle l'abandon que les dieux font à Agni d'une part de l'offrande, dans l'hymne X, 51. On lit encore, au vers X, 122, 5, qu'Agni est « appelé à l'immortalité » (cf. IX, 108, 3); le vers I, 69, 6 lui souhaite d'acquérir « toutes les essences divines » et le vers I, 72, 1 le représente prenant pour lui toutes les immortalités¹.

§ IV. — LE SACRIFICE CÉLESTE

Après avoir reconnu que, selon les idées védiques, le feu terrestre, et particulièrement le feu du sacrifice, est de même nature que les feux célestes, qu'il est descendu du ciel et qu'il y remonte, enfin que les hommes ont la même patrie que lui et y retournent avec lui, nous devons nous demander comment les auteurs des hymnes expliquaient la manifestation dans le ciel de ce feu qu'ils allumaient eux-mêmes sur la terre. Avec cette question, nous abordons le sujet de l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice terrestre. Nous en traiterons ici, selon le plan que nous nous sommes tracé, la partie qui concerne le sacrifice en général, et le premier élément du sacrifice, c'est-à-dire le feu, en particulier, réservant celles qui concernent les autres éléments pour l'étude spéciale qui sera consacrée à chacun d'eux.

La conception d'un sacrifice célébré dans le ciel trouverait déjà une explication dans l'ordre d'idées qui a fait l'objet du paragraphe précédent. Les Aryas védiques, en confiant leurs morts au feu qui les emportait avec lui dans les régions supé-

1. Nous renvoyons à la section consacrée aux Asuras dans le chapitre I de la quatrième partie les textes relatifs à l'acquisition par Agni de la dignité d'Asura, V, 40, 2; VII, 5, 6. Il va sans dire que l'immortalité d'Agni n'est pas toujours considérée comme acquise. Le vers X, 45, 8, par exemple, porte qu'il a été immortel dès sa naissance.

rieures, peuplaient le ciel d'habitants qu'on devait supposer adonnés dans leur nouvelle demeure aux mêmes œuvres que sur la terre, et avant tout à l'œuvre par excellence, au sacrifice. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le vers X, 92, 3 : «... Quand les vénérables eurent atteint l'immortalité, alors ils célébrèrent la race divine. » Le vers V, 15, 2 est plus précis : « Ils ont, selon la loi, observé la loi durable dans l'acte efficace¹ du sacrifice, au plus haut du ciel, eux qui, avec ceux qui sont nés (avec les races humaines), ont atteint les héros qui ne sont pas nés (les dieux), siégeant dans le ciel dont ils maintiennent les lois durables. » La récompense accordée à la piété, d'après les vers VIII, 19, 17 et 18, consiste, indépendamment d'avantages qui peuvent être rapportés à la vie terrestre, dans la célébration de sacrifices célestes : « 17. Ceux-là seuls, ô Agni, les prêtres pieux, ô prêtre divin, ô dieu sage, qui t'ont établi (comme sacrificeur). — 18. Ceux-là seuls, ô bienheureux, ont fait un autel, des offrandes, des libations de Soma dans le ciel, ceux-là seuls ont, dans les combats, conquis une grande richesse, qui ont mis en toi tout leur amour. » Enfin, au vers X, 107, 4, l'offrande que les bienfaiteurs des prêtres, arrivés au ciel, surveillent en même temps que le vent et l'hymne céleste (du vent), est probablement une offrande céleste.

Mais ce ne sont pas seulement les pères parvenus à l'immortalité, ce sont les dieux eux-mêmes qui sont considérés comme célébrant des sacrifices dans le ciel. Nous ne pouvons actuellement que signaler le terme de *rishis* divins appliqué aux sept *rishis*, X, 130, 7, et dont on peut rapprocher celui de prêtres divins : « Avec les prêtres divins, ô Agni, tu es le plus vénérable des sacrificeurs », X, 2, 1, et d' « anciens sacrificeurs divins », X, 128, 3. C'est en effet seulement au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, à la fin de cette première partie, que nous analyserons la notion des sept *rishis*, aussi bien que celle des « cinq *adhvaryus*, » et des « sept prêtres », « *dieux* qui ont suivi les lois des dieux », III, 7, 7, et des sept *hotris* auxquels paraît appliqué également, X, 35, 10, ainsi qu'aux sept *rishis*, X, 106, 4, le titre même de dieux. Nous ne pouvons aussi, avant d'avoir consacré au mythe du *purusha* une étude qui sera mieux placée

1. Le mot *ṛtka*, *oryton*, paraît signifier « force, puissance, » non-seulement dans ce passage, mais aux vers IV, 17, 11 ; V, 30, 10 ; VI, 19, 4.

après celle du personnage de Soma, que mentionner le sacrifice de cette victime par les dieux, sujet de l'hymne X, 90, auquel il est fait allusion également dans les trois premiers vers de l'hymne X, 130. Venons-en donc immédiatement aux textes qui sont ici les plus intéressants pour nous, à ceux qui concernent les rapports des dieux, considérés comme sacrificateurs, avec le feu céleste.

Constatons d'abord qu'on dit des dieux, aussi bien que des hommes, qu'ils produisent, I, 59, 2; III, 2, 3, qu'ils font, III, 11, 4, qu'ils allument, VI, 16, 48; cf. VI, 11, 6; I, 95, 9, Agni, qu'ils l'allument pour en faire un messager, I, 36, 4. Cette notion s'est fixée dans le composé *deveddha* « allumé par les dieux », servant d'épithète à l'Agni invoqué au vers X, 64, 3 dans une énumération de dieux, et aux Agnis, VII, 1, 22, que l'Agni terrestre doit bien disposer en faveur des hommes et qui paraissent se confondre avec les dieux eux-mêmes.

Or, conformément au système de raisonnements analogiques sur lequel repose toute la mythologie védique, le feu devait être considéré comme allumé dans le ciel, et selon l'expression du vers I, 143, 2 dans le ciel suprême, par les mêmes procédés que sur la terre, particulièrement par le frottement de deux aranis. Ce mythe, que M. Kuhn a cru pouvoir rapporter à la période indo-européenne, n'est, il est vrai, expressément formulé dans aucun texte du *Rig-Veda*. En effet, l'arani d'or dont il est question au vers X, 184, 3 sert aux Açvins, non pas pour allumer le feu céleste, mais pour faire sortir l'enfant du sein de la mère. Toutefois, ce trait que nous avons déjà relevé à propos de l'origine ignée de la race humaine, est évidemment emprunté au rite de la production du feu par le frottement des aranis, et l'arani « d'or » maniée par les dieux Açvins ne peut être qu'une arani céleste. On peut donc voir là une allusion indirecte à la production du feu céleste au moyen des aranis.

A la vérité, le feu peut être tiré dans le ciel d'un élément qui ne saurait le produire sur la terre, il y est « allumé dans la demeure des eaux », III, 25, 5. Mais il est tiré des eaux, comme il le serait du bois, par les « dix doigts » d'un opérateur céleste; car on verra par la suite que les « mères » d'Agni sont vraisemblablement les eaux dans le passage suivant, III, 23, 3 : « Les dix doigts l'ont engendré, lui l'antique, le bien né, dans les mères dont il est le fils chéri. » Je

montrerai d'ailleurs en temps et lieu que les éléments d'où le feu est tiré sur la terre, c'est-à-dire le bois et la pierre, ont aussi, selon la mythologie védique, leur place dans le ciel. On verra que l'idée de la pierre, en particulier, était naturellement suggérée par l'assimilation des nuages à des montagnes et par la notion de la « voûte » du ciel. Il s'agit donc probablement de la pierre céleste dans le vers II, 24, 7 où les compagnons de Brihaspati dont nous avons parlé déjà, et qui sont rentrés au lieu d'où ils étaient venus après avoir observé les actes contraires à la loi (*ibid.* 6), semblent jouer un rôle analogue à celui des Bhrigus communiquant le feu aux hommes : « Fidèles à la loi, ayant observé les actes contraires à la loi, les sages se sont reposés de ce long voyage ; le feu qu'avec leurs bras ils ont allumé dans la pierre n'est pas éloigné (de nous) ; car ils l'ont lâché (laissé descendre sur la terre). » Comme allusion au rôle rempli par le bois, soit dans la production, soit dans l'alimentation du feu céleste, on peut citer, outre le texte relatif à l'arani d'or des Açvins, celui où il est question de la « bûche », *samidh*, d'Agni, brillant dans le ciel, V, 6, 4 ; cf. III, 2, 9.

Les dernières citations, d'ailleurs, ne contiennent aucune mention des personnages qui allument le feu céleste, ou, comme le vers II, 24, 7, présentent des traits qui conviennent, au moins en partie, aux pères. Remarquons à ce propos que beaucoup d'autres passages intéressant le mythe du sacrifice céleste, mais ne renfermant, ni le nom des dieux, ni celui des pères, ni aucun trait assez caractéristique pour suppléer à l'un de ces noms, peuvent être rapportés aux pères aussi bien qu'aux dieux. Tels sont les suivants, I, 22, 21 : « Les prêtres vigilants, chantant des hymnes de louanges, allument la forme (littéralement le séjour) suprême de Vishnu (le soleil). » — X, 45, 1 : « ... Le pieux ami des hommes chante en allumant dans les eaux la troisième (forme d'Agni) qui est impérissable. » — *Ibid.* 3. Le céleste, l'ami des hommes, t'a allumé, ô Agni, dans la mer, parmi les eaux, dans le sein du ciel ; les taureaux¹ t'ont fortifié² dans le troisième monde où tu séjournes, dans le sein des eaux. » — VII, 5, 1 :

1. Voir § VI.

2. Terme consacré pour exprimer l'action du sacrifice sur Agni, et plus généralement sur les dieux.

«... Agni Vaiçvânara, qui, dans le sein de tous les immortels, a été fortifié par les vigilants. »

Mais dans un bon nombre de textes, où la mention du feu allumé dans le ciel est également accompagnée d'allusions plus ou moins directes à un sacrifice, les dieux sont explicitement nommés. Le suivant, qui est une formule deux fois employée dans le *Rig-Veda*, III, 9, 9, et X, 52, 6, est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer : « Trois mille trois cent trente-neuf dieux ont honoré Agni; ils l'ont nourri de beurre, ils ont répandu pour lui le gazon sacré, et l'ont institué sacrificateur. » En vain objecterait-on que cette formule, tant par le caractère artificiel du nombre de dieux mis en cause, que par la place qu'elle occupe à la fin de deux hymnes, trahit une origine relativement moderne. Les traits essentiels en peuvent être relevés dans d'autres textes dont il n'y a aucune raison de contester l'antiquité. Nous lisons en effet que les dieux ont honoré Agni l'immortel, V, 3, 4, qu'ils ont tous ensemble pris Agni pour messager et qu'ils l'honorent dans les sacrifices, V, 21, 3, qu'ils l'honorent de leurs chants en implorant son secours, I, 128, 8, qu'ils l'ont « oint », c'est-à-dire sans doute arrosé de beurre, en l'instituant sacrificateur, III, 19, 5, qu'ils ont suivi, c'est-à-dire sans doute célébré selon les rites, le sacrifice d'Agni, X, 12, 3.

D'autre part Agni reçoit le titre de *purohita* des dieux, III, 2, 8, et on ne peut guère hésiter à prendre ce terme dans son sens usuel de prêtre domestique, quand on voit ailleurs le même Agni appelé « le sacrificateur établi dans le ciel qui fait réussir toutes les œuvres », I, 70, 8, « le sacrificateur très-expert qui est dans le séjour des eaux », I, 149, 4. Ainsi dans le ciel, comme sur terre, Agni est non-seulement l'instrument, mais l'agent principal d'un sacrifice.

Nous réservons les textes relatifs aux sacrifices célébrés par les différentes divinités, pour les sections consacrées à chacune d'elles. Mais nous pouvons annoncer dès maintenant que le caractère sacerdotal, commun d'ailleurs à la plupart des dieux védiques, paraît avoir été attribué tout spécialement, non-seulement aux trois *Ribhus* et à la troupe des *Maruts*, mais à *Trita*, à *Vishnu*, à *Savitri-Tvashtri*.

On se demandera quelle pouvait être la signification d'un sacrifice célébré par les dieux eux-mêmes, et la confusion ou l'assimilation des pères et des dieux qui a déjà été signalée comme fréquente, suggérera d'abord l'idée que les

attributs sacerdotaux ont été empruntés par les dieux aux pères, ou tout au moins que le mythe des dieux sacrificateurs n'est qu'une imitation du mythe des pères. En fait, nous avons eu l'occasion de citer par avance des passages d'après lesquels les dieux ont gagné par le sacrifice leur droit au sacrifice. Une idée analogue est exprimée dans l'un des textes qui établissent les rapports des dieux avec le feu, VI, 7, 4 : « Tous les dieux, ô immortel, t'acclament à ta naissance comme un enfant ; par ta puissance ils sont arrivés à l'immortalité, ô Vaiçvânsra, quand tu es sorti brillant de tes parents ¹. »

Il n'est même pas impossible de découvrir des personnages auxquels les dieux auraient réellement offert leur sacrifice. Déjà dans la formule deux fois répétée, I, 164, 49 et X, 90, 16, que nous venons de rappeler, on a vu les dieux qui, par le sacrifice, ont gagné leur droit au sacrifice, parvenir au ciel où sont les anciens dieux. Dans l'hymne X, 151 sur la foi, *graddha*, il est dit au vers 3 des dieux, qui d'après le vers 4 pratiquent cette vertu en sacrifiant, qu'ils ont eu foi dans les puissants Asuras. C'est seulement dans la quatrième partie de ce livre que nous chercherons à déterminer le caractère de ces « Asuras » et de ces « anciens dieux ». Il nous suffit, quant à présent, de les avoir montrés habitant le ciel avant les autres dieux, et recevant leurs hommages.

Mais on ne se ferait encore qu'une idée très-incomplète du mythe qui nous occupe si l'on s'en tenait à ces deux idées de l'assimilation des dieux aux pères, et de la situation, primitivement subordonnée, des dieux vis-à-vis d'autres dieux plus anciens. Il faut même remarquer, en ce qui concerne la seconde, que les anciens dieux paraissent avoir été considérés eux-mêmes comme des sacrificateurs. Le sacrifice du *purusha* a été offert à la fois par les dieux et par des *rishis* qui reçoivent l'épithète, d'ailleurs assez obscure, *sādhya*, X, 90, 7, appliquée dans le vers 16 du même hymne (= I, 164, 50) aux anciens dieux, premiers habitants du ciel, et sans autre application dans le *Rig-Veda*. Au vers X, 109, 4, les « anciens dieux » paraissent également identifiés aux « sept *rishis* ». Or, il semble que, pour eux du moins, toute idée de subordination vis-à-vis d'autres êtres doive

1. Ici probablement le ciel et la terre, voir chapitre IV.

être écartée. D'autre part, nous lisons au vers X, 65, 7, que les « habitants du ciel » qui ont « inventé (littéralement engendré) le sacrifice », « se le sont offert à eux-mêmes. » Cette dernière citation nous place à un point de vue nouveau, d'où le mythe du sacrifice des dieux va nous apparaître étroitement lié à la question de l'origine du sacrifice.

Les rites du sacrifice ont été transmis par tradition des premiers ancêtres de la race humaine à leurs derniers descendants. C'est en ce sens que le sacrifice est, comme nous l'avons vu déjà, appelé une chaîne *tantu*, sur laquelle les générations successives tissent une trame continue. Nous avons eu aussi l'occasion, en étudiant divers noms d'ancêtres, de signaler les passages où les sacrifices de ces ancêtres sont présentés comme les modèles des sacrifices actuels. On pourrait y ajouter ceux qui font mention des anciens sacrificateurs en général, V, 3, 8 ; 8, 1 ; 7, des prêtres premiers-nés qui reçoivent au vers III, 29, 15 le nom de Kuçikas et qui ont allumé le feu, chacun dans sa demeure, des mortels, pères des hommes actuels, qui ont eu chacun leur part du feu, VII, 1, 9, des anciens rishis qui ont chanté Agni, X, 98, 9, et auxquels ce dieu a été vénérable comme il l'est aux nouveaux, I, 1, 2, ou encore des prescriptions, *nivid*, anciennes que suit le sacrificateur, II, 36, 6'. Dans le même ordre d'idées, Agni est comparé à un héritage ou, pour employer les termes même du poète védique à « une richesse acquise par les pères, » I, 73, 1, et il est dit au vers I, 70, 10, que les hommes ont honoré Agni en divers lieux et se le sont partagé comme la fortune d'un père âgé. Nous réservons pour la section qui traitera de la prière, les textes relatifs à la prière ancienne, à la prière des pères, dont la prière actuelle n'est que la reproduction.

Mais les premiers ancêtres eux-mêmes, de qui tenaient-ils le sacrifice ? Nous constaterons successivement pour les divers éléments du sacrifice ce que nous avons constaté déjà pour le premier et le plus important d'entre eux, le feu, à savoir qu'on leur attribuait une origine céleste. Or, ce qu'on croyait des éléments du sacrifice, on l'a cru aussi du sacrifice lui-même. Nous lisons aux vers X, 181, 1-3, non-seulement que Vasishtha, que Bharadvāja, qu'une troupe d'anciens sacrifica-

1. Dans ce passage d'ailleurs le sacrificateur est sans doute Agni lui-même. Agni, comme nous le verrons, est à la fois ancien, honoré par les anciens, V, 8, 1, et nouveau, honoré par les nouveaux.

teurs non dénommés, ont apporté ou reçu du ciel, du soleil, de l'empire lumineux du créateur, de Savitri, de Vishnu, telle ou telle offrande, telle ou telle prière particulière, mais qu'ils ont « trouvé l'essence suprême du sacrifice qui d'abord était hors de leur portée et cachée » (vers 2), qu'ils ont « trouvé en priant le sacrifice tombé, le premier sacrifice allant vers les dieux. » Le terme est formel; de même que le feu, le sacrifice lui-même est *tombé* du ciel, les hommes ne font donc aussi que l'y renvoyer comme ils y renvoient le feu. Le sacrifice n'a d'ailleurs pu être agencé de toutes pièces dans le ciel, d'où il est tombé, que par les dieux eux-mêmes. C'est ainsi que le mythe du sacrifice des dieux nous apparaît comme la solution la plus naturelle, dans le système de la mythologie védique, du problème de l'origine du sacrifice. Les dieux ont fourni le modèle que les hommes n'ont eu qu'à imiter. Tel est le sens général de l'hymne X, 130 dont nous retrouverons les vers 2 et 3 quand nous nous occuperons du sacrifice du purusha auquel ils paraissent faire allusion, et les vers 4 et 5 quand nous traiterons de la parole sacrée et des mètres qu'on y voit assignés un à un aux différents dieux, non pas seulement à ce qu'il semble comme devant être employés de préférence dans les prières qui leur sont adressées, mais comme ayant été employés par eux-mêmes dans la cérémonie où « tous les dieux ont sacrifié un dieu » (vers 3). Les vers qui nous intéressent particulièrement ici sont le premier : « Ce sacrifice tendu de toutes parts avec sa chaîne, tendu avec cent une œuvres des dieux (composant la chaîne de l'étoffe), les pères qui sont venus le tissent : « Tisse par-ci, tisse par-là, » ainsi disent-ils quand il est tendu » et surtout le sixième et le septième : « 6. C'est sur cela que se sont réglés les rishis humains (cf. 5), nos pères anciens, quand le sacrifice fut né; je pense, en les voyant, avec la pensée comme avec un œil, à ceux qui ont les premiers sacrifié ce sacrifice. — 7. Aux sept rishis divins qui sont retournés dans leur demeure avec les hymnes de louange, avec les vers, avec le type (du sacrifice); parcourant du regard le chemin des anciens, les sages, pareils à des cochers, ont saisi les rênes derrière eux. » Le « retour » des rishis divins peut s'interpréter par leur disparition après une manifestation passagère dans le ciel (cf. I, 164, 47; II, 24, 6), aussi, bien que par une assimilation aux rishis humains. Ils sont d'ailleurs ici nettement opposés à ces derniers, comme ayant donné l'exemple que les hommes n'ont fait que suivre, et ne diffèrent sans

doute pas essentiellement des dieux dont il est question au vers 3, ni de ceux qui sont énumérés aux vers 4 et 5. Ce n'est pas tout. De même que les rishis humains ont imité les rishis divins, Agni, le sacrificateur par excellence, qui honore les dieux avant l'homme, II, 3, 3; X, 53, 1, suit lui-même dans le sacrifice, en tant que feu terrestre, les lois d'un sacrificateur plus ancien que lui, III, 17, 5; cf. 1, et celui-là doit être l'Agni céleste, si l'on en juge par un vers du même hymne, III, 17, 2, où le poète réunissant dans une conception unique le feu de la terre et celui du ciel, dit à Agni : « Comme tu as, ô Agni, exercé la charge de sacrificateur (de hotri) de la terre, comme tu as, ô Jâtavedas, exercé celle de sacrificateur du ciel, toi qui sais la remplir ; de même, avec cette offrande, honore les dieux ; fais aujourd'hui réussir ce sacrifice comme tu as fait réussir celui de Manus. » Aussi, voyons-nous au vers X, 57, 2, Agni suffisamment désigné par la qualification de *yajnasya prasādhana* « qui accomplit le sacrifice », et par l'application du participe *dhūta* « arrosé d'offrandes, » considéré comme « la chaîne du sacrifice tendue chez les dieux. » En souhaitant de « l'atteindre » ou de « l'obtenir, » le poète veut sans doute faire entendre qu'il désire continuer le tissu, ou comme le dit le vers 1, ne pas s'écarter du chemin, accomplir exactement le sacrifice du Soma. Nous retrouvons là l'assimilation ordinaire du sacrifice à une chaîne, ou à un tissu, mais avec ce détail intéressant que la chaîne est tendue dans le ciel. Citons enfin le vers III, 1, 2, où il est dit en propres termes de personnages qui ne peuvent être que les dieux, et qui reçoivent en effet ce nom au vers suivant, « qu'ils ont du ciel éduqué les assemblées des sages et ouvert la voie, même à l'habile et au puissant. »

L'institution du sacrifice a coïncidé avec la découverte du feu caché que nous avons vue attribuée à des personnages de nature équivoque, tels que Mâtariçvan et les Bhrigus, mais qui est aussi expressément rapportée aux dieux eux-mêmes. Dans le passage même auquel nous avons emprunté notre dernière citation, les dieux sont présentés à la fois comme découvrant, et comme honorant le feu, III, 1, 2 : « Nous avons envoyé le sacrifice en avant ; que le chant s'accroisse ! Ils ont honoré Agni avec des bûches et avec des hommages ; ils ont du ciel éduqué les assemblées des sages ; ils ont ouvert la voie même à l'habile, même au puissant. — 3. Le sage (Agni) dont la pensée est pure, s'est réjoui, lui

qui, par sa naissance, est apparenté au ciel et à la terre. Les dieux ont trouvé le brillant Agni au milieu des eaux, dans l'œuvre des sœurs (des doigts). — 4. Les sept rapides (les eaux) ont fortifié le bienheureux qui naît blanc, et qui devient rouge en grandissant; elles se sont élancées comme des cavales vers leur petit nouveau-né; les dieux ont admiré Agni à sa naissance... — 13..... Les dieux eux-mêmes ont prié¹; ils ont honoré le puissant, très-digne de louange, quand il fut né. » Aux vers I, 65, 1-4, les « habiles » qui sont allés à la recherche d'Agni, caché comme un voleur avec le bétail qu'il a dérobé, c'est-à-dire sans doute enfermé dans les eaux qui « le fortifient, » reçoivent la qualification de « dignes du sacrifice » et ne doivent pas être distingués des dieux « qui ont suivi les lois de l'ordre »; on peut voir d'ailleurs dans le dernier trait et dans cet autre : « Tous ceux qui sont dignes du sacrifice se sont assis près de toi (près d'Agni) », une allusion à un sacrifice célébré par les dieux dans le feu qu'ils ont découvert. Les héros pieux qui, en chantant des hymnes composés par eux-mêmes, découvrent le feu dont la disparition avait rempli les dieux d'effroi, I, 67, 3, et 4, ne sont probablement autres que les dieux eux-mêmes². Il faut cependant tenir compte, dans les passages de ce genre, de la confusion toujours possible des pères avec les dieux. Ainsi l'hymne I, 72, dont le vers 2 nous montre « tous les immortels » cherchant et trouvant Agni, offre, dans les vers 3 et 5 où les mêmes personnages sont représentés comme honorant Agni, des traits qui, nous l'avons vu plus haut, ne peuvent guère convenir qu'aux pères. Mais c'est bien des dieux qu'il s'agit dans le curieux hymne X, 51, où d'ailleurs la découverte du feu semble être l'occasion d'une restauration plutôt que d'une première institution du sacrifice, puisque Agni y déclare qu'il s'est caché pour n'être pas contraint, comme l'ont été ses premiers frères (v. 6), de remplir le rôle de sacrificateur (v. 4). A la vérité, si c'est la race entière des dieux, au dire de Varuna, portant la parole pour elle (cf. v. 7 et 8), qui a cherché Agni, caché dans les eaux et dans les plantes (v. 3), celui qui l'a découvert,

1. Littéralement « ils se sont unis à la pensée », cf. I, 164, 8. Mais la « pensée », quand il s'agit d'« honorer » Agni, ne peut être que la « prière ».

2. Cf. VI, 9, 7 : « Tous les dieux effrayés t'ont rendu hommage, ô Agni, quand tu te tenais dans l'obscurité ».

qui a aperçu « tous ses corps » (v. 1 et 2), « toutes ses bûches » (v. 2), est Yama, c'est-à-dire un personnage de nature équivoque, tantôt dieu, tantôt homme. Mais ici Yama reçoit expressément le nom de dieu (v. 1 et 2), et tous les dieux sont d'ailleurs associés à son œuvre. Une fois maîtres d'Agni, pour le décider à leur porter l'offrande, ils lui abandonnent les libations de beurre qui précèdent et suivent chaque oblation (v. 8 et 9) et lui promettent l'immortalité (v. 7).

Il est vrai que l'institution du sacrifice ne consiste pas seulement dans la célébration par les dieux d'un sacrifice céleste que les hommes doivent imiter sur la terre. Déjà nous avons vu que, comme tous ses éléments, le sacrifice lui-même est tombé du ciel. Dans notre hymne X, 51, on pourrait donc croire que le sacrifice auquel Agni est préposé par les dieux est un sacrifice terrestre. Il faut remarquer pourtant qu'il n'y est question ni de la terre, ni de l'homme, au moins si l'on adopte la traduction déjà proposée plus haut (p. 70) pour le premier pâda du vers 5 : « Viens, en qualité de Manu pieux, désirant accomplir le sacrifice. » La mention des offrandes que doit porter Agni (v. 7) ne paraîtra pas non plus décisive, si l'on se rappelle le vers d'après lequel les dieux ont inventé le sacrifice pour se l'offrir à eux-mêmes. Au contraire, la comparaison de l'hymne X, 52 est tout en faveur de l'interprétation inverse. L'analogie des deux morceaux, qui d'ailleurs se suivent immédiatement dans la collection des hymnes, est frappante : Agni était caché quand les dieux l'ont établi porteur d'offrandes (v. 4) ; il les prie de lui apprendre comment et par quel chemin il doit leur porter l'offrande, quelle part il doit en offrir à chacun d'eux (v. 1) ; il leur demande l'immortalité (v. 5) ; le rôle de Yama, dans le premier hymne, semble même rappelé dans le second par la qualification de « sacrificateur de Yama » appliquée à Agni (v. 3). Or nous y voyons également qu'Agni est excité (v. 2), oint (v. 3) par les dieux, que ces actes assimilent à des sacrificateurs, et que, dans ces conditions, il naît de jour en jour et de mois en mois, probablement sous la forme du soleil et sous celle de la lune¹. Enfin l'hymne se termine par le vers déjà cité : « Trois mille trois cent trente-neuf dieux ont honoré Agni ; ils l'ont acru avec le beurre, ils ont répandu pour lui le barhis, puis l'ont institué sacrificateur. »

1. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Dans beaucoup de passages, il est impossible de décider si c'est d'abord dans le ciel, ou si c'est immédiatement sur la terre, qu'Agni est établi par les dieux porteur d'offrandes, III, 29, 7; VII, 11, 4; 17, 6; VIII, 91, 17, ordonnateur du sacrifice, IV, 1, 1; VIII, 19, 1¹, sacrificateur et porteur du sacrifice, VII, 16, 12, qu'il s'établit dans la demeure qu'ils lui ont préparée, VII, 4, 5; cf. VIII, 29, 2; VII, 1, 2, qu'il est engendré par eux comme étendard du sacrifice, VI, 7, 2. Ceux mêmes où il est dit que les dieux ont pris Agni pour messenger, VIII, 19, 21; 23, 18, pourraient faire allusion à un sacrifice céleste dans lequel les dieux enverraient Agni à la terre comme les hommes l'envoient au ciel.

Cependant, au vers V, 8, 6, le rapprochement des qualités de « messenger » et de « porteur d'offrandes » ne permet guère de songer au feu d'un sacrifice céleste. Au vers VI, 7, 1, l'Agni, dont les dieux ont fait « comme une coupe dans leur bouche », est appelé « l'hôte des races », ce qu'il faut sans doute entendre des races humaines.

Il est dit d'ailleurs, en propres termes, qu'Agni a été établi par les dieux, comme sacrificateur de tous les sacrifices « chez la race humaine », VI, 16, 1. que brillant d'abord chez ceux qui ont une vaste demeure (les dieux), X, 118, 8, il a été « allumé » par eux comme porteur d'offrandes chez la race humaine, *ibid.* 9. Plus généralement, la communication du feu aux hommes que nous avons vue rapportée à des personnages de nature équivoque, tantôt hommes, tantôt dieux, comme Mâtariçvan et les Bhrigus, est aussi directement attribuée aux dieux mêmes. Ils ont déposé Agni chez les mortels, VIII, 73, 2, chez les races humaines, II, 4, 3, ils l'ont déposé ici-bas, III, 3, 5, ils en ont fait le premier Ayu pour l'Ayu, I, 31, 11, ils l'ont donné à Manu, I, 36, 10. Les personnages qui, d'après le vers I, 148, 1, ont déposé Agni chez les races humaines, sont sans doute les mêmes que le vers 3 du même hymne désigne par la qualification de *yajniyāsah* « dignes du sacrifice », c'est-à-dire des dieux.

Mais l'acte par lequel les dieux communiquent le feu aux hommes est assimilé à un sacrifice, aussi bien que la manifestation du feu dans le ciel. Dans le dernier hymne cité, les dieux qui, d'après le vers 1, ont déposé Agni chez les races

1. D'après le vers II, 2, 3; cf. 4, c'est au fond de l'espace que les dieux ont établi Agni comme ordonnateur du sacrifice pour le ciel et la terre.

humaines, l'ont, d'après le vers 3, saisi dans sa demeure éternelle, et l'ont honoré « d'hymnes de louange. » On pourrait, il est vrai, contester la simultanéité de deux actes relatés dans des vers différents. Mais nous lisons aussi dans un seul et même vers, le 10° de l'hymne X, 88, que les dieux ont engendré Agni dans le ciel en chantant un hymne de louange, et qu'ils l'ont partagé en trois. L'attribution de l'un de ces trois feux à la terre, déjà suggérée par la répartition ordinaire des trois formes d'Agni, est formellement indiquée dans un texte analogue où la mention des « dieux » est seulement remplacée par celles des « Uçij (voir p. 57) immortels, » III, 2, 9: « Les Uçij immortels ont purifié trois bûches d'Agni, du (dieu) rapide qui fait le tour du monde ; ils en ont déposé une chez les mortels pour qu'ils en jouissent ; les deux autres se sont avancées dans l'espace vers leur sœur. » Au vers X, 56, 6 ce sont les « pères » qui sont substitués aux dieux comme ayant divisé « en deux, » c'est-à-dire sans doute fait apparaître sous deux formes dont l'une devait appartenir à la terre, l'Asura céleste dont ils sont les fils et qui ne peut guère représenter qu'Agni. La « troisième œuvre » par laquelle ils ont obtenu ce résultat est vraisemblablement encore un sacrifice. Pour en revenir au vers X, 88, 10, remarquons que l'assimilation à un sacrifice de l'acte, par lequel les dieux ont partagé Agni en trois feux dont l'un devait être le feu terrestre, ne résulte pas seulement de la mention d'un hymne de louange contenu dans le même vers, mais de l'ensemble de l'hymne, consacré presque tout entier à la description du sacrifice des dieux. Il est en effet question dès le premier vers d'une offrande sacrifiée dans le feu céleste. Nous lisons au vers 7 que tous les dieux ont, en récitant un hymne, sacrifié une offrande dans le feu céleste allumé ; au vers 8 qu'ils ont institué (littéralement, engendré) la récitation de l'hymne, puis le feu, puis l'offrande ; au vers 9 que dans le feu ainsi institué ou engendré, ils ont sacrifié tous les êtres. On sait déjà d'ailleurs que le partage du feu en trois est devenu un rite du sacrifice terrestre.

Résumons, avant de l'envisager sous un nouveau jour, ce que nous savons déjà du sacrifice céleste. Nous l'avons vu célébré par les dieux aussi bien que par les pères. Nous l'avons vu offert par les dieux à des dieux plus anciens, comme il l'a été aux dieux par les pères. Mais surtout nous l'avons vu se confondre avec l'institution même du sacrifice,

souvent rapportée sans doute aux premiers pères, mais remontant toujours en dernière analyse aux dieux mêmes. Dans ce sacrifice céleste nous nous sommes bornés, selon notre plan, à relever le rôle d'un seul élément, mais du plus important de tous. Nous avons constaté que le feu était allumé dans le ciel par les dieux de la même manière qu'il l'est par les hommes dans le sacrifice terrestre. La découverte du feu céleste et la communication de ce feu aux hommes nous ont paru les moments essentiels du sacrifice des dieux, en tant qu'il représente l'institution du sacrifice dans le ciel, et le transfert sur la terre du sacrifice ainsi institué. Il est temps maintenant de nous demander à quoi le sacrifice des dieux correspond dans l'ordre naturaliste. La réponse à cette question sera la constatation du fait signalé en tête de la présente section comme en formant le vrai sujet, à savoir l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice.

Le feu allumé et honoré par des sacrificateurs célestes, que ce soient les dieux ou les pères, ou considéré lui-même comme un sacrificateur opérant dans le ciel, ne peut être que l'éclair ou le soleil, et la célébration du sacrifice où il joue le principal rôle doit correspondre, dans l'ordre purement naturaliste, à l'orage ou au lever du jour. Quelques traits des citations précédentes ont pu déjà paraître empruntés, soit à l'un, soit à l'autre de ces phénomènes. On aura remarqué particulièrement la mention fréquente des eaux. Il est dit encore des eaux, si souvent appelées les mères du feu, qu'elles ont engendré le sacrifice, X, 121, 8, que le sacrifice a été déposé en elles, VIII, 41, 8. Peut-être faut-il interpréter dans le même ordre d'idées le vers X, 61, 2 d'après lequel Cyavâna¹ a fait l'autel avec de doux liquides. Mais l'allusion à l'éclair et à l'orage est tout à fait claire dans le vers I, 31, 3 : « Les deux mondes ont tremblé au moment où le sacrificateur a été choisi. » Il est dit de même au vers I, 151, 1 que « les deux mondes ont tremblé » quand « les pieux ont dans l'assemblée (du sacrifice) engendré (Agni) en qualité de Mitra² au milieu des eaux, » et qu'au même moment une « lumière » a brillé et un « chant », cf. X, 11, 4, s'est fait entendre. Dans l'hymne VII, 33, dont la seconde partie a été traduite plus haut, le rishi Vasishtha est successivement

1. Voir dans la troisième partie le chapitre consacré aux Açvins.

2. Voir quatrième partie, ch. I, sect. ix.

appelé une splendeur sortant de l'éclair (10), une goutte tombée par l'effet de la prière divine, que tous les dieux ont reçue dans la cuillère (11), un prêtre (11) placé dans le ciel puisqu'on l'invoque (14), et qui y parle le premier en portant la pierre (à presser le Soma), *ibid.* On doit voir maintenant que ces traits qui alors étaient restés obscurs, au moins en partie, et qui ne seront d'ailleurs complètement expliqués que par l'identification d'Agni et de Soma, se rapportent à l'orage conçu comme un sacrifice dont les dieux sont les prêtres, et dont l'éclair Vasishtha est le feu et le prêtre à la fois.

Quant au soleil, il est non-seulement comparé à un feu brillant allumé et « honoré d'offrandes », VIII, 25, 19, mais expressément appelé, comme Agni l'était plus haut, le *pu-rohita* des dieux, VIII, 90, 12. D'après cela il semblerait déjà légitime de rapporter aux dieux, ou tout au moins à des sacrificateurs célestes, ce passage : « Ils ont honoré la face de l'Agni sublime, la face brillante et sacrée du soleil dans le ciel », X, 7, 3, lors même que nous ne devrions pas retrouver plus loin, en étudiant les divinités particulières qui y sont mentionnées, ce passage décisif : « Mitra et Varuna, ô puissant Agni, tous les Maruts, t'ont chanté un hymne, lorsque, plein d'éclat, ô fils de la force, tu t'es élevé, soleil, au-dessus des races des hommes », III, 14, 4. Agni est appelé « le sacrificateur aimé » dans deux passages où il paraît encore identifié au soleil, dans l'un, comme s'éveillant du sein des aurores, VII, 9, 1, dans l'autre comme brillant du haut du ciel à la suite des aurores, III, 6, 7 : ce dernier ajoute que les dieux l'ont loué. Nous avons vu que les dieux, en honorant Agni dans des sacrifices, l'ont pris pour messager, V, 21, 3 ; or, la qualification de sacrificateur « chenu », c'est-à-dire antique, paraît désigner le soleil au vers I, 164, 1 où sont décrites les trois formes du feu, de même que celle de messager chenu au vers III, 55, 9, d'après lequel ce messager s'avance plein d'éclat et contemple les hommes.

Dans l'hymne X, 88 qui, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire en citant plusieurs vers, est consacré presque tout entier au sacrifice des dieux dans le feu céleste, ce feu, plusieurs fois désigné par le nom de *Vaiçvânara*, paraît représenter principalement le soleil. Sans insister sur différents traits qui pourraient convenir à l'éclair aussi bien qu'au soleil : « Le monde était caché, dévoré par l'obscurité, la

lumière est apparue à la naissance d'Agni » (vers 2); « Agni a couvert de son éclat le ciel, la terre, les deux mondes et l'atmosphère » (vers 3); « Tu t'es tenu, ô Agni, au sommet du monde » (vers 5); sans décider si le soleil doit être distingué d'Agni ou confondu avec lui au vers 6; « Agni est pendant la nuit la tête de la terre, ensuite naît le soleil (ou il naît comme soleil) se levant le matin », nous nous contentons de citer les vers 13 et 14 qui sont décisifs : « 13. Les sages qui ont droit au sacrifice, les dieux ont engendré Agni Vaiçvânara l'immortel, l'astre antique qui ne s'éteint pas et qui marche, puissant et haut, surveillant du Yaksha. — 14. Nous adressons nos prières au sage Agni, à Vaiçvânara qui brille tous les jours. » Ils nous permettent de traduire en le rapportant à Agni le vers 11 : « Quand les dieux qui ont droit au sacrifice l'ont placé dans le ciel comme soleil, fils d'Aditi », et ne laissent aucun doute sur le sens du vers 12 : « Les dieux ont fait d'Agni Vaiçvânara l'étendard des jours pour tous les êtres... »

D'après le vers X, 52, 3, l'Agni, le sacrificateur « oint » par les dieux, naît « de jour en jour », et « de mois en mois. » Ce passage paraît faire allusion à la fois au soleil et à la lune. Enfin l'éclair peut être représenté, aussi bien que le soleil sous la figure de l'oiseau décrit dans l'hymne X, 177, et qui, d'après le vers 1, a été « oint » par la puissance de l'Asura.

La périodicité du sacrifice célébré par les dieux, impliquée par celle des phénomènes qu'il représente, est expressément indiquée dans l'avant-dernière citation. Comme preuve que ce sacrifice, bien que rejeté plus ordinairement dans le passé et confondu, comme nous l'avons vu, avec l'institution même du sacrifice, est quelquefois aussi rapporté au temps présent, on peut citer encore l'hymne X, 101 où les sacrificateurs qui sont invités, au vers 1 à allumer le feu, et au vers 2 à faire des prières, sont d'après le vers 9 des dieux, et semblent invoqués en cette qualité dans le vers 1 lui-même. Remarquons en outre qu'au vers V, 51, 3, les dieux invoqués avec Agni reçoivent la qualification de « prêtres qui se mettent en marche le matin », et enfin que d'après le vers III, 4, 2, les dieux honorent par le sacrifice « trois fois le jour » une forme d'Agni désignée sous le nom de Tanûnapât¹.

1. Voir plus loin. Agni est d'ailleurs compté avec Varûna et Mitra parmi les dieux qui honorent Tanûnapât, c'est-à-dire Agni lui-même.

Pour rendre compte de l'assimilation des phénomènes célestes actuels à un sacrifice, l'idée de l'institution du sacrifice par les dieux ne suffit plus. On pourrait supposer, il est vrai, que le fait d'un sacrifice céleste étant admis pour expliquer l'origine du sacrifice, et l'identification de ce sacrifice avec un orage ou un lever de soleil étant d'ailleurs naturellement suggérée par les deux formes principales sous lesquelles se manifeste l'Agni céleste, l'éclair et le soleil, l'interprétation une fois reçue pour ces phénomènes lors de leur première apparition, aurait été appliquée à leur reproduction périodique par une extension analogique. Mais le mythe du sacrifice des dieux est encore susceptible d'une nouvelle explication, qui convient au sacrifice actuel aussi bien qu'au sacrifice ancien, et qui, sans rien ôter de leur valeur aux précédentes, puisqu'un même mythe peut très-bien avoir plusieurs origines, les complète et en quelque sorte les couronne. Cette explication d'ailleurs repose sur une conception qui doit faire l'objet du paragraphe suivant, celle de l'efficacité toute-puissante du sacrifice, qui a fait rapporter à cet acte, comme à son principe, l'ordre entier de l'univers. Avant d'en entreprendre l'étude, nous compléterons les citations relatives au sacrifice des dieux en relevant les textes qui établissent, soit formellement, soit par voie d'allusion plus ou moins directe, un parallèle entre ce sacrifice et celui des hommes.

Remarquons d'abord à ce propos, ce qui du reste est fort naturel, que l'opposition des dieux et des hommes, II, 27, 10; IV, 54, 2; VII, 52, 1; cf. III, 59, 9, ou de la race divine et de la race terrestre, VII, 46, 2, est fréquente dans le *Rig-Veda* comme celle du ciel et de la terre, que par suite les textes où il est question des deux races, I, 131, 3; 141, 11; 179, 6; cf. I, 122, 14; 124, 6; 190, 7; VIII, 90, 10, peuvent être aisément soupçonnés d'allusion à la même opposition ¹, lors même que la mention des deux races ne serait pas, comme au vers II, 24, 10, immédiatement expliquée dans le vers suivant par celles de « la demeure inférieure » d'une part, et des

1. Remarquons pourtant que l'opposition des êtres mobiles et des êtres immobiles, IV, 33, 6, celle des bipèdes (hommes) et des quadrupèdes, X, 37, 11, celles des prêtres et de ceux qui les emploient, II, 2, 12, celle enfin des parties adverses dans un combat, II, 27, 15, pourraient peut-être aussi fournir l'explication de certains textes où la mention d'un dualisme est faite, comme dans plusieurs des derniers vers cités, en termes peu précis.

« dieux » de l'autre. Agni, tout particulièrement, est mis en rapport tantôt avec les dieux et les hommes I, 70, 1-2 et 6; 141, 6; III, 1, 17; 3, 6; 16, 4; IV, 1, 20; V, 25, 4; VI, 15, 13; VIII, 39, 6; cf. III, 24, 4; VIII, 39, 10; X, 69, 9, tantôt, ce qu'il faut évidemment entendre de même, avec les deux races, I, 31, 7; 189, 7; II, 2, 4; IV, 4, 14. Sans doute, la mention des deux races avec lesquelles Agni est en relation n'implique pas nécessairement l'idée de deux sacrifices, l'un céleste et l'autre terrestre, puisqu'un seul de ces sacrifices, et en particulier celui des hommes, fait de lui un intermédiaire entre les deux races, II, 6, 7; IV, 2, 2, entre les hommes et les dieux, *ibid.* 3, entre les races divines et humaines, VII, 4, 1. On pourrait expliquer ainsi par les rapports que le sacrifice établit nécessairement entre le ciel et la terre, le terme « d'ordonnateur » (*arati*) « des deux mondes » appliqué à Agni, I, 59, 2; II, 2, 3; VI, 49, 2; VII, 5, 1; X, 3, 7, quoique le vers IV, 2, 1, d'après lequel Agni a été « établi » comme ordonnateur, à la fois chez les mortels et chez les dieux, suggère l'idée de deux œuvres distinctes. Mais le terme de « sacrificateur des deux mondes », IV, 3, 1; VI, 16, 46, est plus significatif, surtout si l'on en rapproche le vers III, 17, 2 déjà cité : « Comme tu as, ô Agni, exercé la charge de sacrificateur de la terre, comme tu as, ô Jâtavedas, exercé celle de sacrificateur du ciel, toi qui en es capable... » Le double titre de messenger des dieux et messenger des mortels, X, 4, 2, qu'on pourrait être tenté d'interpréter simplement en ce sens qu'Agni, qui porte aux dieux l'offrande, rapporte aux hommes la richesse, VII, 9, 1; cf. I, 26, 8, prend une tout autre importance au vers VI, 15, 8; cf. 9, d'après lequel les dieux et les mortels, qui ont pris Agni pour messenger et pour porteur d'offrandes, se sont assis, les uns et les autres, auprès de lui, en lui rendant hommage. L'allusion au double sacrifice, céleste et terrestre, n'est pas moins claire dans plusieurs autres textes.

Passons rapidement sur ceux qui portent simplement qu'Agni a été allumé par les mortels et par les dieux, V, 3, 8, que les deux races favorisent sa naissance (ou le font naître), I, 141, 4, qu'il a été établi comme purohita de Manu et qu'il est mis en mouvement par les dieux, III, 3, 2. N'insistons pas non plus sur ceux d'après lesquels les dieux et les hommes ou les deux races ont établi Agni comme porteur d'offrandes, X, 46, 10, en ont fait celui qui accomplit la cérémonie, X, 92, 2. En

effet, il n'est pas certain dans ces derniers qu'il s'agisse de deux sacrifices différents, et aucun trait n'indique dans les premiers que l'opération des dieux soit considérée comme un sacrifice. Mais il ne saurait y avoir de doute sur la portée des passages suivants, X, 150, 4 : « Le dieu Agni a été le purohita des dieux; les rishis humains ont allumé Agni. » — X, 122, 7 : « Les hommes ont sacrifié en te prenant pour messenger au lever de cette aurore; les dieux pour t'honorer t'ont accru, ô Agni, en t'arrosant de beurre dans le sacrifice. » — VI, 1, 5 : « Les peuples t'accroissent sur la terre, les deux races t'accroissent pour la richesse. » — V, 21, 3 et 4 : « Tous les dieux réunis t'ont pris pour messenger; ils t'invoquent, toi qui es dieu toi-même, ô sage, en t'honorant dans les sacrifices. — 4. Que le mortel invoque votre dieu Agni dans le sacrifice qu'il offre aux dieux!... » — VII, 5, 1 et 2 : ... Vaiçvânara qui, dans le sein de tous les immortels, a été accru par les vigilants. — 2. Agni a été établi et est invoqué dans le ciel et sur la terre¹. » Il est permis aussi de voir une allusion au double sacrifice, céleste et terrestre, dans le vers I, 60, 2 d'après lequel les deux races suivent l'enseignement d'Agni, cf. V, 43, 15. Le vers VII, 97, 1 oppose formellement « le sacrifice du ciel » à « la demeure de la terre. » Les offrandes de deux sortes que goûtent, d'après le vers VII, 2, 2, les dieux assimilés dans ce passage même à des sacrificateurs par l'épithète *dhiyamdhâh*, « pieux, » sont sans doute les offrandes des hommes, et celles du sacrifice qu'ils célèbrent eux-mêmes à leur profit. Je crois comprendre également au vers VII, 39, 5, qu'Agni est prié de porter à différents dieux les chants du ciel et de la terre.

L'opposition des deux races qui sacrifient est en effet quelquefois remplacée par celle du ciel et de la terre remplissant les mêmes fonctions. Le ciel et la terre sont appelés les conducteurs du sacrifice, IV, 56, 2; cf. 6 et 7, et ils l'offrent aux dieux, VI, 70, 5, et reçoivent ensemble le nom de purohita qu'on peut prendre, moitié au sens étymologique, moitié au sens technique, dans cette formule : « Ils ont été mis en avant (c'est-à-dire choisis pour prêtres), quand il s'est agi de choisir le sacrificateur », VI, 70, 4; cf. VII, 53, 1. Or,

1. On pourrait entendre aussi « Agni invoqué dans le ciel a été établi sur la terre. » Ce passage devrait alors être ajouté à ceux qui prouvent que la communication du feu aux hommes par les dieux a été assimilée à un sacrifice.

si l'office du ciel et de la terre comme conducteurs du sacrifice paraît se réduire au vers II, 41, 20, à transmettre aux dieux le sacrifice de l'homme, l'origine première de la formule paraît plutôt devoir être cherchée dans la conception des deux sacrifices, céleste et terrestre. A l'appui de cette interprétation, je citerai les vers III, 6, 2 et 3, d'après lesquels Agni, dont les chevaux s'élancent à la fois du ciel et de la terre, a été établi sacrificateur « par le ciel, par la terre » et par ceux qui ont droit au sacrifice (les dieux), et surtout le vers VI, 12, 2, dont le premier hémistiche nous montre « le ciel » sacrifiant dans Agni, tandis que le second mentionne « les offrandes de l'homme ».

L'opposition du sacrifice des hommes et de celui des dieux correspond à celle du feu terrestre et du feu céleste. Mais on compte aussi trois formes d'Agni. Nous pouvons donc nous attendre à rencontrer la mention de trois sacrifices correspondant à ces trois formes. Et en effet je ne doute pas que les trois assemblées fréquentées par Agni, dont il est question au vers VIII, 39, 9; cf. 8, ne soient celles des sacrificateurs des trois mondes, comme les deux assemblées dont parle le vers 1 du même hymne sont évidemment celles des hommes et des dieux. J'interprète de même le triple barhis (gazon du sacrifice) du vers VIII, 91, 14. Le sens de la formule d'après laquelle Agni entoure triplement le sacrifice, IV, 15, 2; cf. IV, 6, 4 et X, 122, 6, est plus douteux. Il ne faut pas oublier en effet qu'Agni a trois places dans le seul sacrifice terrestre, et que ce sacrifice comprend trois cérémonies dans un seul jour. Nous avons vu que ce dernier trait n'était pas étranger à la conception du sacrifice céleste (cf. encore III, 56, 5-8).

Nous verrons que les « cinq races » sont celles des quatre points cardinaux et du ciel. Les textes portant que les cinq races honorent, VI, 11, 4, ou ont honoré, X, 45, 6, Agni, peuvent donc être considérés comme faisant allusion au sacrifice des dieux en même temps qu'à ceux des hommes. Un passage particulièrement intéressant à cet égard est le vers I, 31, 5, d'après lequel Agni était au commencement *ekāyu*, c'est-à-dire sans doute honoré par une seule race, celle des dieux.

§ V. — ACTION DU SACRIFICE TERRESTRE SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Les paragraphes précédents nous ont montré dans le sacrifice célébré par les hommes une imitation des phénomènes célestes. Il résulte du dernier que l'imitation ne porte pas seulement sur l'usage d'un élément venant du ciel et y retournant, le feu, auquel nous verrons s'adjoindre, dans les sections suivantes, celui d'autres éléments également communs à la terre et au ciel, et conçus dans le même rapport entre eux et avec le feu, soit dans le sacrifice, soit dans les phénomènes du lever du jour et de l'orage. L'assimilation de ces phénomènes à un sacrifice célébré par les dieux étend l'idée d'imitation, dans l'acte accompli par les hommes, non plus seulement aux détails matériels de cet acte, mais à son caractère général. Il est vrai qu'au point de vue de la formation des idées en question, c'est le sacrifice céleste qui peut passer pour une imitation du terrestre, en ce sens qu'un tel mythe paraît être le produit de spéculations sur l'origine des rites observés par les hommes, et aussi, comme nous l'avons annoncé, sur la toute-puissance du sacrifice, sujet que nous allons aborder dans le présent paragraphe. Il n'en garde pas moins son intérêt comme développement d'un germe évidemment fort ancien, comme forme dernière de l'idée que nous nous sommes jusqu'à présent attaché surtout à établir, celle d'une similitude entière entre le sacrifice et les phénomènes célestes.

Mais le caractère essentiel du sacrifice une fois reconnu, il nous reste à en déterminer le but. Pour rester fidèle à mon plan, je devrai non-seulement renvoyer aux sections suivantes de cette première partie les textes qui concernent les éléments du sacrifice autre que le feu, mais réserver en général, pour les trois dernières parties, ceux qui intéressent les dieux au sacrifice comme destinataires. Je ne les ai en effet introduits dans le paragraphe précédent qu'en qualité de sacrificateurs, toute cette première partie étant consacrée au sacrifice considéré en lui-même et indépendamment de ceux auxquels il peut être offert. Cet ordre, auquel j'ai cru devoir m'arrêter dans l'intérêt de la clarté de l'exposition, ne me

paraît d'ailleurs pas nécessairement contraire à l'ordre chronologique des différentes conceptions du sacrifice. Je ne prétends pourtant pas non plus que la notion d'une influence exercée sur les phénomènes célestes par l'intermédiaire du dieu auquel s'adresse le sacrifice, soit postérieure à celle d'une action immédiate et en quelque sorte magique de la cérémonie elle-même. Mais il ne me semble pas impossible que l'une et l'autre se soient développées parallèlement. La seconde en tout cas est susceptible d'une explication directe, et c'est elle qui se rattache le plus naturellement à l'idée d'une imitation des phénomènes célestes dans le sacrifice.

L'imitation est en effet, dans toutes les croyances primitives, conçue comme un moyen d'action sur l'original. Par exemple, l'opération connue au moyen âge sous le nom d'envoûtement était fondée sur ce principe ancien, dont on me signalait récemment une application curieuse dans l'usage, encore existant à Ceylan, de placer un fruit en carton à côté de la plante qu'on souhaite de voir produire un fruit d'égale grosseur. On trouvera, dans le livre déjà souvent cité de M. Kuhn, la description d'une foule de pratiques reposant sur le même principe, et d'autant plus intéressantes pour nous qu'elles se rattachent à ces mythes de la descente du feu, étroitement liés eux-mêmes au sujet qui nous occupe. Je ne fais d'ailleurs qu'indiquer ces rapprochements, entendant me renfermer, comme toujours, dans le domaine du *Rig-Veda*.

Je me propose de montrer ici, d'une façon générale, que le sacrifice exerce une influence directe sur les phénomènes célestes, et spécialement que le feu de l'autel agit sur les feux du ciel, et, par suite, sur les phénomènes où ceux-ci jouent le principal rôle. Pour mieux faire apprécier la portée des textes qui établissent ce point particulier, je les citerai en dernier lieu, et les ferai précéder de ceux qui attribuent aux prêtres une puissance dont le principe ne peut être que la croyance à l'action infaillible de la cérémonie matérielle du sacrifice, et du feu qui en est le premier élément. Avant même d'aborder ces derniers, j'ajouterai quelques considérations préliminaires à celles qui, dans les paragraphes précédents, ont dû préparer déjà le lecteur à entrer dans l'ordre d'idées qui fait le sujet de celui-ci.

Signalons d'abord comme applications du principe essentiel de l'assimilation du « terrestre » au « céleste » à ajouter à

l'identification déjà constatée du feu terrestre aux feux célestes, et à celle des autres éléments du sacrifice aux éléments célestes correspondants que nous étudierons dans les sections suivantes, quelques faits qui ne rentreraient exactement dans aucune de nos subdivisions. Les formules célébrant les dons faits, comme nous le verrons tout à l'heure, aux prêtres par ceux qui les emploient, sont souvent conçues en des termes qui rappellent les dons célestes, et il est même dit au vers VII, 90, 6 que les bienfaiteurs des prêtres leur ont donné « la lumière » *sva*, sans doute par assimilation de ces bienfaiteurs aux dieux. Le mariage terrestre est dans l'hymne X, 85, particulièrement aux vers 36 et 38, assimilé au mariage céleste de Sûryâ et de Soma. Je réserve pour la deuxième partie les textes qui nous montreront dans les combats du ciel, les prototypes des combats de la terre. Mais je citerai encore les vers IV, 57, 5-8 d'après lesquels la charrue, le sillon, tout ce qui concerne le labourage, semble avoir son modèle dans le ciel.

Remarquons aussi qu'en dehors des cérémonies régulières du culte, le *Rig-Veda* fait plus d'une fois allusion à des pratiques qui sont de véritables incantations. On peut citer dans cet ordre d'idées l'hymne X, 97 presque entier, dans lequel un médecin combine la vertu des simples avec la puissance des formules, l'hymne X, 145, incantation dirigée par une femme contre une autre épouse de son mari, les impositions de mains en vue d'une guérison dont il est question au vers X, 137, 7, les formules contre un adversaire, X, 166, contre l'oiseau de mauvais augure, X, 165, contre la fièvre, X, 163 et 161, contre les maladies de la matrice, X, 162, 1 et 2, contre l'insomnie, VII, 55, 5-8, contre les insectes nuisibles, I, 191, 1-7 et contre le poison, *ibid.* 10-16, contre la laideur, X, 155, et même contre le péché, X, 164. Nous reviendrons du reste, en traitant de la parole sacrée, sur la puissance des malédictions constatée dans les vers X, 87, 13 et 15, et sur la prière que l'auteur de l'hymne X, 166 (3-5), adresse à Vâcas pati, le « maître de la parole, » pour obtenir que ses incantations l'emportent sur celles de ses ennemis.

Il est vrai que les pratiques et les formules de ce genre tiennent une place beaucoup plus grande dans l'*Atharva-Veda* que dans le *Rig-Veda*, recueil d'hymnes presque exclusivement consacrés au culte régulier. Mais ce culte lui-même est assimilable dans une certaine mesure aux incantations,

aux pratiques magiques. C'est ce que, sans nous attarder davantage aux préliminaires et aux analogies, nous allons essayer de prouver directement.

Le formalisme tient évidemment, dès la période du *Rig-Veda*, une grande place dans le culte. Les hymnes *Aprî* et *Apra*, assemblages de formules toujours reproduites dans le même ordre, et dont chacune est caractérisée, non pas même toujours par le nom d'une divinité spéciale, mais par la présence d'une exclamation sacrée comme *sváhâ* (vers 11 ou 12), par l'emploi de la racine *idh* « allumer », précédée du préfixe *sam*, soit dans une forme participiale, soit dans le substantif *samidh* « bûche » (vers 1), enfin par l'emploi de la racine *id* dans le sens « d'honorer, » ou du substantif *id* « libation, offrande » qui ne présente avec cette racine qu'un simple rapport de son, — ces hymnes, dis-je, ont été souvent cités comme les monuments d'une liturgie déjà très-compiquée. Il est vrai que pour cette raison même on les a considérés comme relativement modernes. On trouvera naturel aussi de rapporter aux derniers temps de la période védique l'allusion aux quatre principaux prêtres du sacrifice que paraît renfermer le vers X, 71, 11, et, sinon la répartition d'offrandes spéciales entre les différents dieux ou groupes de dieux, III, 52, 7; cf. VI, 57, 2, au moins l'attribution à chacun d'eux d'un maître particulier, X, 130, 4 et 5. Quoi qu'il en soit, il est certain que le rituel a dû aller se compliquant toujours davantage, et que nous ne pouvons juger de celui qui était en usage dans la période du *Rig-Veda* par celui dont les sùtras nous ont conservé les innombrables détails. Mais la forme du sacrifice pouvait être plus simple sans que pour cela on attachât à cette forme une importance moindre. En ce sens, ce que j'appelle le formalisme peut être, et est en effet selon moi, aussi ancien que le sacrifice lui-même. Dans le *Rig-Veda* du moins, et dans les parties mêmes de ce recueil que nous n'avons pas de raisons particulières de considérer comme moins anciennes, nous voyons les *rishis* préoccupés d'une exactitude rigoureuse dans l'observation des rites. C'est ainsi que, même en négligeant les textes appartenant au X^e *mandala*, comme celui où le poète prie les dieux de ne pas permettre qu'il s'écarte du chemin du sacrifice, X, 57, 1, nous constatons au vers I, 140, 11 la croyance à la supériorité de la prière « bien faite » sur la prière « mal faite, » et au vers II, 33, 4 l'idée que la divinité peut être irritée des

hommages qui lui sont adressés, par exemple, d'un « éloge mal fait », ou d'invocations portant à la fois de différents côtés, *sahûti*.

Le dernier point est surtout digne de remarque. Dans ces observations destinées seulement à mettre dans leur vrai jour les passages qui seront cités plus loin pour établir l'action immédiate du sacrifice et de son principal élément, le feu, nous ne pouvons toujours, en dépit du plan que nous nous sommes tracé, écarter les textes qui font intervenir les dieux dans le sacrifice comme parties prenantes, et nous y admettons ceux qui, de façon ou d'autre, relèvent l'importance du fait matériel de la cérémonie, sans rentrer exactement dans aucun des différents ordres d'idées qui feront le sujet de la deuxième partie. Or, quoi de plus conforme à l'idée d'une puissance, en quelque sorte magique, du sacrifice, et de plus éloigné de celle d'un hommage dont le principal mérite devrait être la bonne volonté du sacrificant, que cette préoccupation manifestée par le suppliant au sujet des invocations adressées à tel ou tel dieu en même temps que la sienne? Les rites particuliers dont elle a déterminé l'institution, et qui sont décrits dans les sùtras, peuvent d'ailleurs être relativement récents, mais elle est elle-même très-ancienne comme le prouve la trace qu'en présente le *Rig-Veda* dans le passage déjà cité.

L'importance attachée à la forme matérielle du sacrifice avait fait des connaissances nécessaires au sacrificateur une science véritable, bien avant que cette science comprît les raffinements philosophiques ou théologiques auxquels semblent faire allusion les vers I, 164, 39; VI, 56, 1 et beaucoup d'autres. Cette science avait sa base expérimentale. Quand les chantes védiques se posent, comme il arrive souvent, une question de ce genre: « De qui les dieux (dans ce passage, les Maruts) ont-ils goûté les prières? » I, 165, 2, c'est avec l'intention de reproduire les prières qui ont été efficaces; « Par quelle grande prière les retiendrons-nous? » *ibid.*, et l'intervention des dieux n'enlève pas à une pareille conception de la prière le caractère qui la rapproche d'une incantation véritable. Des traditions pareilles à celle que les vers 4 et 7 de l'hymne VII, 83 résument en ces termes: « Le sacrifice que les Tritsus ont accompli comme purohitas a été efficace »; « L'hymne des prêtres, convives du sacrifice, a été efficace », résolvaient d'ailleurs le plus souvent la

question en faveur des formules de telle ou telle famille sacerdotale, et dans l'intérêt du prêtre qui en était membre.

Les fonctions de sacrificateur en effet, et c'est là un point capital dans le sujet qui nous occupe, étaient déjà remplies par des prêtres à l'intention de ceux qui faisaient les frais des sacrifices et devaient en bénéficier. Si l'institution des castes ne se rencontre, en dehors de l'hymne X, 90 sur le sacrifice du Purusha, qu'à l'état de germe dans le *Rig-Veda*¹, l'usage de confier l'œuvre difficile de la célébration du sacrifice selon les rites à ceux qui en ont une connaissance spéciale, de charger une personne compétente de porter la parole au nom des intéressés, V, 65, 1, est déjà parfaitement établi. Le terme de *yajamāna* « sacrifiant », désignant dans les rituels celui qui fait faire le sacrifice à son intention, a déjà ce sens technique dans un grand nombre de passages du *Rig-Veda*, I, 24, 11; II, 18, 3; III, 3, 3; 53, 3; V, 45, 5; VI, 54, 6; VII, 16, 6; VIII, 86, 2; X, 40, 14; 122, 8; Val. 10, 1, etc. Le même personnage est plus souvent encore désigné par les noms de *maghavan* ou de *sūri*, et les passages où l'un de ces noms est opposé au terme de *jaritar* « chanteur » ou à toute autre désignation des prêtres, par exemple par un pronom personnel, sont innombrables.

Le prêtre dont le sacrifiant emprunte le secours devient pour lui le dispensateur de tous les biens, à tel point qu'au vers I, 124, 4, par une comparaison où, selon nos idées, les deux termes paraissent avoir échangé leurs places naturelles, il est dit de l'aurore qu'elle a fait apparaître des trésors comme Nodhas². Aussi le prêtre est-il considéré lui-même comme le plus précieux des dons. On demande à Agni, en même temps que la richesse, le *rishi* qui conquiert mille biens³, X, 80, 4; cf 1. Au vers X, 47, 3, l'une des épithètes de la richesse demandée à Indra est *grūa-rishi*, « comprenant des *rishis* illustres⁴. » Les « hôtes » que l'auteur du vers V, 50, 3 implore des dieux, ne peuvent être également que des *rishis*, des prêtres capables de célébrer exactement le sacrifice.

1. Voir sur cette question les *Sanskrits Texts* de M. Muir, vol. I.

2. Nom d'un ancien *rishi*.

3. Cf. I, 189, 8 : Puissions-nous conquérir mille biens avec les *rishis* ! Cf. encore I, 27, 9.

4. L'épithète *vipra-vra* aux vers 4 et 5 du même hymne me paraît avoir le même sens. Appliquée à Soma, IX, 4, 45, ou à Agni, X, 188, 2, je la traduirai « qui donne des prêtres » ou « qui a pour fils les prêtres. »

Si le prêtre est un présent du ciel pour le sacrifiant, le sacrifiant en est un pour le prêtre, qui le désire, IX, 112, 1, et qui le demande aux dieux, II, 27, 17 ; V, 6, 2 ; IX, 8, 7 ; car les services qu'il lui rend ne sont pas gratuits. Les panégyriques connus sous le nom de *dānastuti*, qui se rencontrent souvent à la fin des hymnes, et qui remplissent parfois un hymne entier (par exemple I, 126), nous ont gardé le souvenir des libéralités, souvent sans doute exagérées dans les termes, qui étaient le prix du sacrifice. Les chantres du *Rig-Veda* ne se bornent pas d'ailleurs à célébrer ces libéralités : ils les provoquent. Tel paraît être l'objet principal de l'hymne X, 117, sur le devoir de l'aumône, et de l'hymne VI, 53, où le dieu Pûshan est prié de fendre le cœur des avarés et de les disposer à la générosité.

Nous ne pouvons relever tous les passages qui se rattachent à cet ordre d'idées. Contentons-nous donc d'ajouter aux citations précédentes une courte étude sur le mot *dakshind*, qui a déjà dans le *Rig-Veda* son sens technique, si familier plus tard aux auteurs des *Brâhmanas* et des *Sûtras*, de « salaire du sacrifice. »

Il ne l'a pas seulement dans un certain nombre d'emplois où MM. Roth et Grassmann admettent cette interprétation, dans des *dānastuti*, VI, 27, 8 ; VIII, 24, 29 ; X, 62, 9 et 11 ; cf. 1, dans le composé *dakshinavat*, désignant le sacrifiant, VIII, 86, 2 ; X, 18, 10 ; 69, 8, enfin dans les hymnes I, 125 et X, 107, sur lesquels nous allons revenir. Il l'a aussi, selon moi, dans les passages assez nombreux où il désigne le don, II, 11, 21 ; 18, 8 ; VI, 37, 4 ; VII, 27, 4 ; VIII, 24, 21, ou les dons, III, 36, 5, faits par Indra à ceux qui lui offrent des sacrifices. Selon MM. Roth et Grassmann, notre mot est alors un nom de la vache, symbole des libéralités des dieux. Mais ce qui me fait croire que l'emploi du mot *dakshind* pour désigner ces libéralités implique une comparaison de la récompense accordée par les dieux au sacrifiant et du salaire que celui-ci donne au prêtre, c'est que la comparaison est effectivement exprimée au vers I, 169, 4, où il s'agit encore des dons d'Indra, et au vers I, 168, 7, où il est question de ceux des Maruts. Je ne conteste pas qu'en réalité, et si l'on remonte à l'origine de la *dakshind*, c'est le don du dieu qui a dû servir de prototype à celui du sacrifiant. J'admets aussi que le substantif à sous-entendre avec le mot *dakshind*, qui, étymologiquement, est un adjectif féminin, doit être un mot

signifiant « vache ». Mais il me paraît peu probable que *dakshinā* ait été pris jamais comme un nom commun de la vache, en tant que féconde, proprement « bonne, utile ». Je ne connais pas en effet d'exemple védique de l'emploi du mot *dakshina* « droit » dans ce dernier sens. Sans doute le rite qui consiste à placer du côté droit dans le sacrifice la vache destinée au prêtre pour son salaire (Haug, traduction de l'Aitareya — Brāhmaṇa, p. 420, note 18,) réclame lui-même une explication, et c'est, à ce qu'il semble, dans l'emploi de *dakshinā* pour désigner les dons des dieux, qu'il faut chercher l'étymologie de ce mot. Mais nous voyons précisément dans le vers III, 39, 6, où Indra reçoit comme aux vers VI, 29, 3; cf. IX, 98, 10, l'épithète *dakshināvat* que MM. Roth et Grassmann traduisent, je ne sais pourquoi, « bon, utile », mais qui le représente évidemment comme faisant aux hommes ce don que, dans un bon nombre de passages, nous avons vu appelé *sa dakshinā* (cf. III, 53, 6, où il fait ce don en dételant ses chevaux), nous voyons, dis-je, dans ce passage où le don d'Indra est d'ailleurs la liqueur précieuse cachée dans les eaux du ciel, qu'il le tient « dans sa main droite ». Je crois donc que la *dakshinā* des dieux est le don, primitivement la vache, qu'ils offrent de la main droite, et que la *dakshinā* des hommes est le salaire que, dans le sacrifice, on place du côté droit.

Si au vers VI, 64, 1, notre mot est appliqué à l'aurore, c'est que l'aurore est alors considérée elle-même comme le salaire du sacrifice. Il ne faudrait pas conclure de ce passage qu'il désigne l'aurore en tant que vache¹, et encore moins y chercher un argument pour défendre la correction proposée par M. Grassmann au dernier pāda du vers I, 123, 5, dont le véritable sens est « Puissions-nous le vaincre (l'ennemi) avec la *dakshinā* comme char, » c'est-à-dire « Que le salaire du sacrifice, pareil à un char de bataille, nous rende victorieux de l'ennemi ! » Nous retrouverons d'ailleurs plus loin le « joug » de la *dakshinā*, I, 164, 9, et à côté du « char » du sacrifice, le « char » de la *dakshinā* (voir ci-après le vers 11 de l'hymne X, 107), sur lequel montent tous les dieux, I, 123, 1, c'est-à-dire qui les amène au sacrifice.

Comme on le voit dès maintenant, l'idée de l'efficacité du sacrifice est transportée au salaire moyennant lequel ce

1. Voir chapitre III.

sacrifice est accompli. Ce salaire devient ainsi le principe de tous les biens, en sorte qu'il a pu être divinisé et compris dans des énumérations de dieux, I, 18, 55, avec le sacrifice lui-même, X, 103, 8. Nous réservons pour les chapitres III et IV les passages où la *dakshinā* joue un rôle analogue à celui des éléments femelles du sacrifice en général, III, 62, 3, et est conçue dans les mêmes rapports que ces éléments, soit avec Agni, III, 58, 1; V, 1, 3; VIII, 39, 5, soit avec Soma, IX, 71, 1. Ce que nous savons déjà du double emploi du mot *dakshinā* pour désigner les dons des dieux, et le salaire du sacrifice qui assure ces dons au sacrifiant, nous suffira pour comprendre les deux hymnes suivants sur l'importance des présents à faire aux prêtres.

X, 107, 1: « Leur grande bienfaisance s'est manifestée; tous les êtres vivants ont été délivrés des ténèbres, la grande lumière donnée par les pères est arrivée; le large chemin de la *dakshinā*¹ est apparu.

2. « Ceux qui donnent la *dakshinā* ont un séjour élevé dans le ciel; ceux qui donnent des chevaux vont dans le soleil; ceux qui donnent de l'or ont en partage l'immortalité; ceux qui donnent des vêtements, ô Soma, prolongent leur vie².

3. « L'abondance divine, c'est la *dakshinā*³, le culte des dieux. Cette abondance n'est pas pour les avares qui ne donnent pas. Aussi sont-ils nombreux les hommes qui, par crainte du péché, offrent et donnent la *dakshinā*.

4. « Les êtres qui contemplent les hommes surveillent Vāyu qui répand cent torrents, l'hymne céleste et l'offrande⁴. Ceux qui dans l'assemblée offrent et donnent, ceux-là traient une *dakshinā* équivalente à sept mères⁵.

5. « Celui qui donne la *dakshinā* est invoqué le premier. Celui qui donne la *dakshinā* marche en avant comme chef du village. Celui-là me paraît vraiment le roi des hommes, qui le premier s'est plu à donner la *dakshinā*.

1. Le chemin de la *dakshinā* peut être ici, comme le chemin du *rita* (voir quatrième partie, ch. III) au vers I, 136, 2, soit le chemin que suivent les dons célestes, et particulièrement le don de la lumière, rapporté ici aux pères (voir le paragraphe précédent), soit celui que suit le salaire du sacrifice, ou plutôt le sacrifice lui-même, pour procurer ces dons aux hommes.

2. Voir plus haut, p. 75, note 1.

3. La *dakshinā* procure en abondance les biens célestes.

4. Voir plus haut, p. 102.

5. C'est-à-dire les sept formes de la femelle mythologique. Voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*.

6. « C'est celui-là qu'on appelle le *rishi*, le prêtre (*brahman*), le conducteur du sacrifice, le chantre des *sāman*, le récitant des hymnes, il connaît les trois corps du brillant (Agni ou Soma), celui qui le premier a reçu la *dakshinā*.

7. « La *dakshinā* donne un cheval, la *dakshinā* donne une vache, la *dakshinā* donne l'or brillant, la *dakshinā* procure la nourriture qui est notre vie ; celui qui sait cela se fait une cuirasse de la *dakshinā*.

8. « Les hommes bienfaisants ne meurent pas, ne périssent pas ; les hommes bienfaisants n'éprouvent pas de dommage, ne sont pas ébranlés ; tout ce monde et le ciel, tout l'univers leur est donné par la *dakshinā*.

9. « Les hommes bienfaisants conquièrent les premiers une demeure agréable ; les hommes bienfaisants conquièrent une épouse aux riches vêtements ; les hommes bienfaisants conquièrent une rasade de liqueur ; les hommes bienfaisants triomphent de ceux qui viennent sans avoir été appelés.

10. « Pour l'homme bienfaisant est orné le cheval rapide ; pour l'homme bienfaisant la jeune fille est parée ; pour l'homme bienfaisant cette maison est ornée, comme un étang plein de lotus, brillante comme la demeure des dieux.

11. « L'homme bienfaisant est porté par de bons chevaux ; le char de la *dakshinā* roule bien. O dieux ! aidez l'homme bienfaisant dans les combats. L'homme bienfaisant y est vainqueur de ses ennemis. »

I, 125, 1. « L'hôte qui arrive le matin (le prêtre) donne le matin la richesse. Le sage le reçoit et le garde pour lui. C'est par lui, qu'accroissant sa race et prolongeant sa propre vie, il jouit d'une richesse abondante et d'une nombreuse postérité.

2. « Il aura en abondance des vaches, de l'or, des chevaux, il reçoit d'Indra une longue jeunesse, celui qui, ô hôte qui arrives le matin, prend un homme tel que toi avec les présents, comme on prend un animal dans un filet.

3. « Je suis¹ parti aujourd'hui de bonne heure cherchant un homme pieux, le fils de ma recherche (que ma recherche me fait trouver), avec un char plein de richesses. Fais boire au maître des hommes le suc de la plante enivrante, fortifie-le avec des hymnes de louange.

4. « Les rivières, ces vaches qui apportent la joie, coulent

1. C'est, à ce qu'il semble, le prêtre qui parle.

pour celui qui a sacrifié et qui veut sacrifier encore ; vers celui qui donne, qui est bienfaisant, les gouttes de beurre précieuses coulent de toutes parts.

5. « Il s'élève au sommet du ciel ; celui qui donne va chez les dieux ; pour lui les eaux, les rivières roulent des flots de beurre ; pour lui cette ¹ *dakshinā* est toujours féconde.

6. « Ces splendeurs appartiennent à ceux qui donnent la *dakshinā* ; à ceux qui donnent la *dakshinā* appartiennent les soleils dans le ciel ; ceux qui donnent la *dakshinā* ont en partage l'immortalité ; ceux qui donnent la *dakshinā* prolongent leur vie.

7. « Que ceux qui donnent échappent aux dangers, au mal ! Que les bienfaiteurs fidèles à la loi ne vieillissent pas ! Qu'un autre serve à les protéger ! Que les chagrins aillent à celui qui ne donne pas ! »

Aux passages qui promettent une magnifique récompense à ceux qui donnent une riche *dakshinā*, on en pourrait ajouter d'autres où le salaire du sacrifice n'est pas désigné par son nom technique : « Celui qui accueille les hymnes avec un présent », dit l'auteur du vers I, 54, 7, « pour celui-là, un torrent se gonfle au-dessous du ciel » ; « Celui-là, » dit à Agni un autre poète, IV, 4, 6, « celui-là connaît ta bienveillance, ô le plus jeune des dieux, qui a prêté assistance (littéralement, qui a frayé la voie) à un prêtre tel que moi. »

Les textes concernant les rapports des prêtres avec ceux dont ils accomplissent le sacrifice, témoignent déjà de l'extrême importance attachée au fait matériel de la cérémonie. Ils nous ont préparés à comprendre ceux qui attribuent aux prêtres, ou plus généralement à ceux qui accomplissent le sacrifice, une action directe et en quelque sorte magique sur les phénomènes célestes.

Une telle puissance est, il est vrai, célébrée principalement chez les sacrificateurs du passé, et la confusion fréquente de ces sacrificateurs avec les dieux peut sembler au premier abord une explication suffisante des passages qui leur attribuent des œuvres analogues à celles des vrais maîtres du ciel. On ne peut nier en effet le caractère équivoque d'un bon nombre de textes, où les phénomènes célestes sont rapportés à des agents qui semblent participer de la nature des « pères »

1. Celle-ci, c'est-à-dire, non pas la *dakshinā* des dieux, mais le salaire du sacrifice qui procure les biens célestes.

et de celle des dieux. Nous ne parlons pas de ceux où les personnages qui ont ouvert les portes (célestes), I, 69, 10, qui ont fait le soleil, VII, 62, 1, où les sages qui l'ont conduit, V, 45, 10, qui l'ont conquis ainsi que les eaux, I, 146, 4, qui ont trouvé (cf. ci-après) le ciel et la terre, III, 54, 4, où les mâles qui portent le fils des eaux, I, 186, 5, ne sont pas même désignés comme des sacrificateurs. Mais dans l'hymne I, 72, par exemple, ceux qui ont fait les deux yeux du ciel (v. 10), c'est-à-dire sans doute le soleil et la lune, qui ont trouvé le ciel et la terre (v. 4) et par l'opération desquels cette dernière a été « étendue » (v. 9), qui ont découvert les sept portes célestes de la richesse (v. 8), sont, comme nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, assimilés tantôt aux dieux par les épithètes *amritāh*, « immortels » (v. 2, 10), *yajñiyāsah*, « dignes du sacrifice » (v. 4¹, 6), tantôt aux pères par celles de *svādhyah*, « pieux » (v. 8), de *dhiyamdhāh*, « faisant la prière » (v. 2), par la mention du sacrifice qu'ils accomplissent (v. 3, 5), et surtout par celle de la métamorphose qu'ils ont subie en abandonnant leurs corps (v. 3, 5), (cf. encore v. 9). L'équivoque signalée subsistera donc dans les passages où les fils qui ont engendré leurs parents, c'est-à-dire le ciel et la terre, I, 159, 3; cf. 4, où les personnages qui ont ouvert les portes (célestes), VII, 2, 5, sont appelés « les sages aux belles prières » ou « les pieux », avec une allusion d'ailleurs assez claire au sacrifice (cf. encore X, 11, 3; Vâl. 11, 6)². Les dieux ne sont-ils pas sous ce nom même comparés à des ascètes³ dans un passage, X, 72, 7, où il est dit qu'ils ont rapporté le soleil qui était caché dans la mer? Les sept rishis qui ont participé à l'œuvre du créateur Viçvakarman, célébrée dans l'hymne X, 82, ne sont-ils pas aussi vraisemblablement les sept rishis divins dont il a été déjà question?

1. Au vers I, 72, 4, le nom de *rudriydh* paraît même les assimiler particulièrement aux Maruts, tandis qu'au vers 8 la mention de Saramā suggère plutôt l'idée des Angiras.

2. La teneur générale de l'hymne VIII, 29, composé de vers dont chacun décrit un dieu, ou un groupe de dieux, sans le nommer, est la seule raison que nous ayons de rapporter à des dieux, et de préférence aux Maruts, plutôt qu'aux pères, le vers 10 : « Quelques-uns, en chantant, ont inventé un grand sâman par lequel ils ont fait briller le soleil. »

3. *Yatayah*. Le mot *yati* est considéré comme un nom propre par MM. Roth et Grassmann. Il est vrai qu'il est dans les vers VIII, 3, 9 et 6, 18 construit parallèlement au nom de Bhrigu ou des Bhrigus. Mais le sens étymologique en aurait été en tout cas « ascète. »

Cependant, que les personnages conçus comme ayant exercé une action sur les phénomènes célestes soient des dieux ou des hommes, l'assimilation de ces personnages à des sacrificateurs garde tout son intérêt pour le sujet qui nous occupe. L'idée de la toute-puissance du sacrifice est en effet, comme nous l'avons remarqué d'avance, une de celles qui expliquent le mieux le mythe du sacrifice céleste. Elle peut même seule en rendre compte quand il est présenté, ainsi que nous le verrons plus bas, comme le principe des choses, ou quand le vers X, 88, 8 nous le montre protégeant les dieux qui viennent de l'instituer : « Les dieux ont institué (littéralement, engendré) d'abord la récitation de l'hymne, puis Agni, puis l'offrande ; ce sacrifice est devenu leur protecteur : le ciel en est témoin, et la terre, et les eaux. » Nous continuerons donc à citer les textes relatifs aux résultats atteints par les pères dans leur sacrifice, sans insister davantage sur la confusion possible de ces pères avec les dieux.

Il n'en est pas de plus remarquable qu'un fragment que nous allons emprunter à l'hymne IV, 1. Ce fragment donne aux pères la qualification de *manushydh*, « humains » (v. 13), et cette mention expresse de leur nature primitive suggère naturellement l'idée qu'ici du moins, le sacrifice dont il s'agit est bien un sacrifice terrestre. Je le traduis en entier bien qu'il renferme des termes mythologiques non encore étudiés. Ces termes s'expliquent d'ailleurs à l'avance par le contexte même qui nous offre le nom vulgaire des aurores à côté de celui des vaches qui les représentent et de la mention de la caverne qui est censée les retenir. — IV, 1, 13 : « Nos pères humains se sont placés ici, empressés à accomplir la loi ; ils ont, en les appelant, fait sortir de la caverne, de l'étable de pierre où elles étaient renfermées, les vaches aurores bonnes laitières. — 14. Ils se sont ornés en fendant la pierre ; que les autres proclament cet exploit qu'ils ont accompli ! Maîtres du bétail, ils ont chanté un hymne, ils ont conquis la lumière, ils ont fait entendre des prières et des supplications. — 15. Désirant les vaches, les héros, les Uçij ont, avec la parole divine, ouvert la pierre solide et bien jointe qui entourait les vaches et les retenait, la caverne solide pleine de vaches. — 16. Ils ont imaginé le premier nom de la vache ; ils ont trouvé les trois fois sept noms suprêmes de la mère ; connaissant cela, les troupes ont fait retentir une acclamation ;

la vache rouge est apparue dans sa gloire ¹. — 17. L'obscurité confuse a disparu; le ciel a brillé; la splendeur de l'aurore divine s'est levée; le soleil s'est étendu dans les champs élevés, distinguant chez les mortels ce qui est droit de ce qui ne l'est pas... »

On aura remarqué que les pères qui, par leur sacrifice, ont fait lever le jour, sont au vers 15 désignés par le nom d'*uṇij* dont j'ai cru pouvoir dire, sinon qu'il est toujours nom propre, au moins qu'il est en voie de le devenir. Nous lisons encore aux vers VII, 90, 4 et X, 45, 11, que les Uṇij ont ouvert l'étable des vaches. Mais dans le premier, le contexte indique que le résultat de cet exploit a été l'écoulement des eaux aussi bien que l'apparition des aurores, en même temps d'ailleurs que l'épithète *didhyānāh*, « priant » offre une nouvelle allusion au sacrifice. Dans le second, les Uṇij accomplissent leur œuvre avec Agni. Ailleurs ce sont les Ayus qui fendent l'étable des vaches, X, 74, 4. Mais c'est surtout sous le nom d'Angiras que les pères figurent dans le mythe dont il s'agit. Je réserve les passages qui leur donnent le dieu Indra pour compagnon et pour chef, ainsi que ceux où ils empruntent le secours de Saramā, personnage qui doit faire le sujet d'une étude particulière. On trouvera dans la section consacrée à Brihaspati ceux qui les associent à ce dieu, nommé lui-même Angiras, et plus souvent Angirasa. Il m'en reste pourtant plusieurs encore à citer ici. I, 71, 2 : « Nos pères Angiras ont avec leurs hymnes brisé les forteresses les plus solides; ils ont avec ce bruit brisé la pierre; ils nous ont ouvert une voie qui part du haut du ciel; ils ont conquis le jour, la lumière, l'étendard (du jour), les vaches. » — IV, 3, 11 : « Ils ont selon la loi fendu et séparé en deux parties la pierre; les Angiras ont uni leurs acclamations au mugissement des vaches; les héros ont heureusement assiégé l'aurore; la lumière a paru quand Agni fut né². » — VI, 65, 5 : « C'est à cette heure, ô aurore! habitante de la montagne de pierre! que les Angiras célèbrent les étables de vaches; ils les ont fendues avec leur hymne, avec leur prière; l'invocation adressée aux dieux par les héros a été efficace. » Dans l'hymne X, 62, sur les Angiras, nous lisons au vers 2

1. L'aurore. Voir chapitre III.

2. S'il faut rattacher à ce vers celui qui le suit, le résultat de l'œuvre des Angiras n'a pas été seulement l'apparition de l'aurore, mais encore l'écoulement des eaux.

que ces pères ont fait sortir la richesse composée de vaches et fendu la caverne selon la loi, et au vers 3 qu'ils ont selon la loi fait monter le soleil dans le ciel, et étendu (sous lui, cf. V, 85, 1) la terre mère. D'après le vers I, 83, 4, le bétail, comprenant des chevaux et des vaches, que les Angiras ont conquis par leurs œuvres pies, en allumant le feu sacré, a été ravi par eux au Pani. Nous retrouverons ce détail dans la forme particulière du mythe où figure Saramâ. C'est sans doute parce qu'ils ont chassé les ténèbres au moyen de leur sacrifice, que l'Aurore est appelée *angirastamd*, VII, 75, 1 ; 79, 3, « la plus semblable aux Angiras, » comme dissipant l'obscurité. Le vers IV, 51, 4, d'après lequel l'aurore a brillé chez (pour) Angiras, comme elle a brillé pour Navagva, pour Daçagva, paraît faire encore allusion au même mythe. J'en dirai autant du vers X, 169, 2, portant que les Angiras ont « fait » les vaches par leur ascétisme¹.

Il est dit encore au vers VII, 76, 4, que les pères ont trouvé la lumière cachée, et qu'avec leurs formules efficaces ils ont engendré l'aurore. Le vers X, 107, 1, parle de la lumière donnée par les pères. Enfin, d'après le vers X, 68, 11, qui paraît d'ailleurs les associer à Brihaspati, les pères ont orné le ciel d'étoiles, donné l'obscurité à la nuit et la lumière au jour.

L'action exercée par les anciens rishis sur les eaux du ciel est exprimée par une image saisissante au vers I, 88, 4 : « Les Gotamas, faisant la prière, ont avec leurs hymnes renversé le réservoir d'eau pour le boire. » Les vers X, 98, 5 et 6 ne sont pas moins curieux : « 5. Le rishi Devâpi, fils de Rishishena, s'étant chargé des fonctions de sacrificateur et sachant se concilier la bienveillance des dieux, a répandu les eaux divines de la pluie de la mer supérieure dans l'inférieure. — 6. Les eaux étaient retenues par les dieux dans cette mer supérieure ; elles ont coulé, répandues, lancées par Devâpi, fils de Rishishena.... »

Mais ce n'est pas seulement aux anciens rishis qu'est attribuée une action de ce genre sur les phénomènes célestes. Les nouveaux se croient doués de la même puissance, ou au moins capables de l'acquiescer. Dans l'hymne IV, 2, qui suit immédiatement celui auquel nous avons emprunté tout à

1. D'après le vers I, 139, 7, la vache a été donnée aux Angiras par les dieux. Le vers VII, 52, 3 fait peut-être allusion au même don.

l'heure un assez long fragment sur les résultats du sacrifice des pères, nous lisons au vers 15 : « Puissions-nous devenir les sept prêtres de la mère aurore, les premiers pieux ¹... Puissions-nous devenir les Angiras fils du ciel, et briser, resplendissants, la pierre qui renferme des trésors ! » Nous savons déjà que le résultat de cet exploit des Angiras a été le lever du jour, et les vers 16 et 17, outre des détails que nous retrouverons en temps et lieu, renferment des allusions assez claires au même mythe ; nous y lisons que les pères anciens, en observant la loi, en récitant des hymnes, ont délivré les vaches rouges, c'est-à-dire les aurores, dont ils avaient assiégé l'étable. Or le vers 19 constate que leurs descendants ont atteint le même résultat, que par conséquent leur vœu, formulé dans le vers 15, a été rempli : « Nous avons fait pour toi (le sacrifice) », disent-ils à Agni, « nous avons accompli une belle œuvre ; les aurores resplendissantes ont brillé selon la loi ; (c'est ce que nous avons obtenu) en purifiant le bel éclat d'Agni, du dieu sans défaut qui brille en mille lieux. ² »

Comme les sacrificateurs souhaitaient dans le passage précédent de devenir des Angiras, c'est-à-dire d'exercer sur les phénomènes célestes la même action que ces personnages légendaires, nous les voyons au vers X, 53, 4, exprimer le vœu, encore plus hardi, de devenir des dieux triomphant des Asuras par la puissance de la parole, et sans doute aussi par celle de cette langue du sacrifice dont il est question au vers précédent, et qui n'est autre que le feu sacré : « Nous

1. *Nrin* paraît inexplicable en ce passage comme en plusieurs autres. Il semble que cette forme se soit souvent introduite abusivement dans le texte de certains hymnes, à la fin d'un pāda, à la suite de mots qui la précédaient ailleurs dans des formules consacrées. C'est ainsi que la formule *sūryo nrin*, explicable au vers III, 14, 4, (où les deux accusatifs sont en apposition), aurait été transportée au vers I, 146, 4 où *nrin* est inexplicable. Même observation sur la formule *tuvirddhaso nrin* au vers V, 58, 2 d'une part, au vers IV, 21, 2 de l'autre, sur celle de *tvdvato nrin*, explicable au vers II, 20, 1, par la construction du verbe *yaj* avec deux accusatifs, mais non plus au vers X, 29, 4, et surtout sur celle de *divo nrin*, VI, 51, 4 (cf. *divo narah*), reproduite mal à propos au vers VI, 2, 11, et même, je crois, au vers V, 80, 6, imitée enfin dans la formule *divd nrin* du vers VI, 3, 6, où le second mot n'a pas de sens. Je suppose que *nrin* s'est introduit à la suite de *vedhaso* dans notre passage par l'analogie de la formule *tuvirddhaso nrin* déjà citée, et des formules du même genre *mīlhuso nrin*, I, 169, 6, *ddusho nrin*, VIII, 73, 3, *sedusho nrin*, V, 15, 2.

2. Au vers IV, 5, 13 au contraire, ils attendent avec impatience le même résultat : « Quand les déesses, épouses de l'immortel, quand les aurores nous couvriront-elles de la couleur du soleil ? »

avons trouvé la langue cachée du sacrifice. » Les Asuras sont en cette occasion, de même qu'en quelques autres¹, des adversaires des dieux, comme ces *druhs* ennemies d'Indra, qu'au vers I, 133, 1, un prêtre se vante de brûler lui-même, purifiant ainsi les deux mondes.

Aux vers X, 101, 5 et 6 les mots « Tirez les outres, ramenez les courroies... préparez l'outre » sont peut-être adressés à des dieux, (ainsi que le vers 7 tout entier, cf. 1; 2 et 9, voir p. 116); mais les sacrificateurs ajoutent, avec une hardiesse qui rappelle le vers cité plus haut sur l'exploit des Gotamas, à cela près que l'image du vase qu'on renverse est remplacée par celle d'un puits qu'on vide : « Vidons le puits plein d'eau, abondant, inépuisable » (vers 5), et ensuite (vers 6) : « Je vide le puits muni de bonnes courroies, plein d'eau, abondant, inépuisable. » Ce puits inépuisable est le réservoir des eaux du ciel.

Mais aucun texte ne témoigne mieux de la croyance à une action magique de l'homme sur les eaux du ciel que le vers X, 32, 7, où cette croyance est exprimée d'ailleurs en termes généraux, applicables à l'homme actuel aussi bien qu'à ses ancêtres réels ou mythologiques : « L'igncrant a interrogé le savant; instruit par le savant il agit; et voici le profit de l'instruction; il obtient (littéralement, il trouve) l'écoulement des « rapides ». Que les « rapides »² désignent ici les eaux du ciel, c'est ce qui paraît hors de doute. Le mot *anjasi* que je traduis ainsi ne figure qu'une seule autre fois dans le *Rig-Veda*, au vers I, 104, 4, et il y figure, peut-être même comme nom propre, dans une énumération de rivières célestes. Ajoutons qu'au vers I, 32, 2, l'adverbe *anjas*, de même racine, exprime la rapidité avec laquelle s'écoulent les eaux du ciel délivrées par Indra.

Complétons ces citations par celle d'un texte où il n'est pas question seulement d'une action exercée sur les phénomènes célestes, mais d'une sorte d'apothéose de l'ascète transporté au ciel de son vivant par la puissance de l'ascétisme, X, 136, 3 : « Enivrés par l'ascétisme³, nous nous sommes élevés sur les vents; ô mortels! vous ne voyez que nos corps! » L'ascète

1. Voir quatrième partie, ch. I, sect. VIII.

2. Il m'est impossible de deviner la raison qui a déterminé M. Roth, et après lui M. Grassmann, à supposer pour expliquer la forme *anjastudm*, un adjectif *anjastna* dont il n'y a pas d'autre exemple.

3. Proprement, l'état de *muni*.

remplace ici le sacrificateur, comme nous verrons tout à l'heure l'ascétisme substitué dans certaines formules au sacrifice. Ces substitutions trahissent évidemment une phase plus avancée de la religion que nous étudions. Mais le principe, à savoir la croyance à un pouvoir magique résidant désormais dans la pratique de certaines austérités, comme il résidait d'abord dans les cérémonies du sacrifice, reste le même.

Les textes cités jusqu'à présent concernaient les sacrificateurs ; avant de passer à ceux qui attribuent au premier élément du sacrifice, à Agni, l'action exercée sur les phénomènes célestes, nous en citerons quelques-uns qui rapportent cette action au sacrifice considéré indépendamment des sacrificateurs, ou qui célèbrent en termes généraux la toute-puissance du sacrifice.

On lit au vers VII, 41, 6, que les aurores ont obéi au sacrifice (littéralement, se sont inclinées devant lui). Nous réservons pour l'étude qui sera consacrée dans la quatrième partie, ch. III, au mot *rita*, les passages tels que les vers 9-12 de l'hymne IV, 3, où ce mot paraît désigner le sacrifice considéré comme cause des phénomènes célestes. Plus généralement le sacrifice est conçu comme le principe des choses. « Le sacrifice est notre père... notre Manu », dit l'auteur du vers X, 100, 5. A la question posée dans l'hymne I, 164, au vers 34 : « Je demande où est le nombril du monde », le vers suivant répond : « Ce sacrifice est le nombril du monde », et nous savons que ce terme de nombril est, dans la langue des rishis védiques, à peu près synonyme de celui de père. Dans la cosmogonie de l'hymne X, 190, le mot *rita* dont il vient d'être question, et qui désigne souvent le sacrifice, est au vers 1 le nom d'un des premiers principes du monde¹. Ce principe procède toutefois lui-même d'un autre dont le nom est *tapas*. Le mot *tapas* qui désigne aussi l'un des principes du monde dans un autre hymne cosmogonique, X, 129, 3, a pris le sens d'ascétisme ; mais il signifie primitivement « chaleur », et le vers X, 190, 1, insiste sur cette signification primitive par l'épithète *abhidha*, « allumée. » Dans ce même vers, le rapprochement des mots *tapas* et *rita* suggère naturellement l'idée du sacrifice. Le sens postérieur

1. Le même vers lui adjoint un principe désigné par le mot *satya*, « vrai » ou « efficace », cf. X, 85, 1.

d'ascétisme trouve d'ailleurs son explication la plus satisfaisante dans un emploi primitif du terme où il aurait désigné l'œuvre du sacrifice à laquelle, selon la remarque faite plus haut, une période plus récente substitua d'autres pratiques¹.

Le sacrifice est si bien le principe par excellence, qu'on lui rapporte non-seulement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, l'origine des hommes, mais encore celle des dieux. Nous avons déjà cité, en étudiant le mythe de Manu, les textes qui font de cet ancien sacrificateur le père de la race divine. Dans l'hymne IV, 2, dont un fragment a été cité plus haut, il est dit au vers 17 des anciens pères assiégeant l'aurore, qu'ils ont « forgé les races divines comme le fer. »

Une telle conception peut à bon droit paraître étrange. Elle s'explique cependant comme une des dernières conséquences de l'idée de la toute-puissance du sacrifice. On peut signaler dans le même ordre d'idées le vers X, 129, 5 où la question posée paraît être celle-ci : le sacrifice considéré comme une des causes créatrices du monde a-t-il commencé sur terre ou dans le ciel ? (Cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 393.)

Nous arrivons aux textes où Agni est particulièrement en cause. Reconnaissons d'abord qu'un grand nombre d'entre eux peuvent prêter à une équivoque, Agni étant un nom de l'éclair et même du soleil aussi bien que du feu du sacrifice terrestre. Nous n'insisterons donc pas sur ceux qui constatent en termes généraux la puissance d'Agni, soit en rappelant ses dons, par exemple le don de la pluie, II, 6, 5; cf. V, 12, 2, soit en célébrant ses exploits, comme l'ouverture de la caverne de pierre, VIII, 49, 16, ou plus généralement ses victoires remportées sur différents démons ou ennemis que nous aurons d'ailleurs une autre occasion de signaler. Cependant le seul emploi du nom d'Agni, de préférence à ceux de l'éclair et du soleil, éveille assez naturellement l'idée du feu du sacrifice, et nous savons que l'idée d'un sacrifice n'est nullement incompatible avec celle d'un feu céleste. Parmi les passages qui lui attribuent, comme à tant d'autres dieux, la séparation et la consolidation du ciel et de la terre, il en est un qui ne peut guère se rapporter qu'au feu d'un sacrifice, puisqu'il y est dit qu'Agni a affermi la terre et soutenu le

1. On peut même se demander s'il n'y a pas un rapport entre l'idée de « chaleur », sens primitif du mot qui a désigné plus tard les austérités des ascètes, et celle de la « sueur » des prêtres occupés à l'œuvre du sacrifice, cf. I, 86, 8; IV, 2, 6; V, 7, 5.

ciel « avec des formules efficaces », I, 67, 5, et un autre où l'Agni qui soutient le ciel avec une colonne de fumée, IV, 6, 2, doit être le feu du sacrifice *terrestre*. La conception du feu comme principe de toutes choses, présent en tous lieux, peut cependant, en dehors de toute allusion au feu du sacrifice, expliquer les passages qui exaltent la grandeur d'Agni en le montrant, comme plusieurs autres dieux d'ailleurs, plus grand que le ciel, I, 59, 5, que le ciel et la terre, III, 6, 2; X, 88, 14, et tous les mondes, III, 3, 10 qu'il dépasse, embrassant les races, III, 3, 9, embrassant ses propres séjours, III, 55, 15.

Passons rapidement encore sur les passages d'après lesquels Agni est le premier-né, X, 5, 7; cf. X, 11, 2, et le premier invoqué, I, 24, 2; IV, 11, 5; VIII, 23, 22 et *passim*, et sur ceux qui nous le montrent égal à n'importe quel dieu, X, 1, 5, ou plutôt supérieur aux autres dieux, I, 68, 2, qu'il embrasse comme la jante embrasse les rayons, V, 13, 6; cf. I, 141, 9. Il faut cependant remarquer que dans un de ces derniers, VII, 4, 5, il est dit de l'Agni supérieur aux immortels qu'il s'est établi dans la demeure que lui ont faite les dieux. L'allusion à un sacrifice, célébré d'ailleurs dans le ciel, paraît assez claire. Le vers I, 69, 2 portant qu'Agni est devenu le père des dieux, tout en étant leur fils, rappelle celui où l'origine des dieux est rapportée au sacrifice, qui pourtant a été lui-même institué par les dieux. En général les textes qui célèbrent la grandeur d'Agni, s'ils ne témoignent pas par eux-mêmes, et en l'absence de tout détail significatif, en faveur de la toute-puissance du sacrifice, trouvent du moins une explication très-satisfaisante dans cet ordre d'idées. C'est ce qui m'a déterminé à en signaler ici quelques-uns.

Il est temps de citer enfin ceux qui ont été annoncés au début de ce paragraphe, et auxquels les développements qui précèdent, indépendamment de leur intérêt propre, ont eu pour objet d'assigner toute leur portée. Ils concernent l'action du feu du sacrifice sur les phénomènes célestes. S'ils sont peu nombreux, c'est que notre plan nous oblige à réserver les relations de ce feu avec les éléments femelles, particulièrement avec l'aurore, pour n'envisager que l'influence qu'il exerce sur les éléments mâles, c'est-à-dire sur l'éclair ou le soleil.

On connaît déjà le vers III, 2, 9 que j'ai dû citer à propos du sacrifice des dieux : « Les Ucij immortels ont purifié trois

bûches d'Agni, (du dieu) qui est sans cesse en mouvement et qui fait le tour du monde ; ils en ont placé une chez les mortels pour qu'ils en jouissent ; les deux autres se sont avancées dans l'espace vers leur sœur. » L'action du feu du sacrifice terrestre sur les deux autres feux, c'est-à-dire sur le soleil et sur l'éclair, ne saurait être plus clairement indiquée. Je crois donc qu'on peut traduire ainsi le vers V, 6, 4 : « Allumons ton (éclat) brillant, impérissable, ô dieu Agni, pour que ta bûche supérieure (littéralement, plus digne d'être admirée) brille dans le ciel » ; cf. *ibid.* 6. La même idée est d'ailleurs exprimée au vers VI, 2, 3, à cela près qu'il n'est pas fait mention de l'Agni terrestre, mais bien du sacrifice qui ne peut se célébrer sans lui, VI, 2, 3 : « Les héros du ciel t'allument, toi l'étendard du sacrifice, en même temps que l'homme pieux sacrifie. » On peut chercher encore une allusion à cette relation du feu céleste avec le feu terrestre dans un vers déjà cité, I, 26, 8 : « Les dieux nous ont donné des biens avec un beau feu ; nous les honorons avec un beau feu. » Au vers I, 79, 3, le feu terrestre paraît opposé sous le nom d' « inférieur » au feu céleste désigné, comme au vers III, 2, 9, par celui de *parijman*, « faisant le tour (du monde) »¹, et ce dernier, en compagnie d'Aryaman, de Mitra et de Varuna, « arrose la peau dans le séjour de l'inférieur, » c'est-à-dire fait couler les eaux du ciel pour l'Agni terrestre.

A la vérité, dans les derniers passages cités, l'intervention des dieux enlève à la conception quelque chose du caractère de simplicité que je crois pouvoir lui attribuer dans l'ordre d'idées qui fait le sujet de toute cette première partie. Mais au vers VI, 2, 2, nous revoyons l'Agni céleste, sous la figure d'un cheval, se diriger lui-même, comme les bûches du vers III, 2, 9, vers le feu du sacrifice : « Les races t'honoreraient de leurs sacrifices, de leurs chants ; le cheval qui traverse l'espace, l'être propice, commun à toutes les races², va vers toi ; » cf. le passage cité, *ibid.* 3.

Enfin, si les textes précédents ne portent pas expressément que le feu céleste, quand il s'allume en même temps que le feu terrestre, ou, ce qui revient au même, quand il vient vers

1. Au contraire le feu domestique est appelé *aproshvda*, « qui n'émigre pas », VIII, 49, 19.

2. Cf. Vaigvânara dans le chapitre de l'Arithmétique mythologique.

lui, obéit à son commandement, ou cède à sa puissance, en voici un autre qui ne prête pas à la même objection : « O Agni » dit l'auteur du vers X, 156, 4, « tu as fait monter dans le ciel l'astre impérissable, le soleil, donnant la lumière aux hommes. » Il est vrai qu'ici, en revanche, rien dans le contexte n'indique qu'il s'agisse du feu du sacrifice. Je me trompe ; l'opposition d'Agni et du soleil ne laisse guère d'autre interprétation possible pour le premier. Il faut d'ailleurs naturellement tenir compte des citations précédentes, qui fournissent une explication si satisfaisante de celle-ci, comme elles peuvent à leur tour être précisées, grâce à elle.

Plus généralement, les textes qui attribuent une action sur les phénomènes célestes, soit au sacrifice considéré en lui-même, soit aux sacrificateurs, et aux prêtres actuels aussi bien qu'aux ancêtres réels ou légendaires, confirment l'interprétation qui attribue une action du même genre au premier élément du sacrifice, c'est-à-dire au feu.

§ VI. — REPRÉSENTATIONS D'AGNI ET DES SACRIFICATEURS

Les principales représentations d'Agni conviennent à la fois aux feux célestes de l'éclair ou du soleil, et au feu terrestre, particulièrement au feu du sacrifice.

Agni reçoit le nom de taureau dans diverses circonstances, I, 58, 5 ; 146, 2 ; X, 140, 6 ; cf., X, 5, 7 ; 187, 1, particulièrement comme mugissant, X, 8, 1, comme abondant en semence, IV, 5, 3, comme armé de cornes, V, 1, 8 ; VI, 16, 39, qu'il aiguise, VIII, 49, 13 ; cf. V, 2, 9, et qui le rendent difficile à saisir, I, 140, 6, ou simplement comme fort, comme ayant « un coup puissant, » V, 2, 12. Or les mugissements rappellent surtout le bruit du tonnerre qui accompagne l'éclair, et la semence, la pluie dont la chute suit ordinairement l'apparition d'Agni sous cette même forme. Les cornes du feu paraissent être ses flammes et conviennent surtout au feu terrestre. Mais comme symbole de la force, et aussi de l'élément mâle, la figure de taureau peut représenter Agni sous toutes ses formes, y compris celle de soleil.

La même observation s'applique à la représentation d'Agni naissant sous la forme d'un veau, I, 72, 2 ; VIII, 61, 5 ; X, 8, 2 ; cf. I, 65, 10 et *passim*.

Agni est souvent comparé à un cheval, I, 58, 2; III, 1, 4; VI, 2, 8; 3, 4; 12, 4; VII, 3, 2; VIII, 43, 25; X, 6, 2, ou reçoit directement le nom de cheval, I, 149, 3; VI, 12, 6. La queue qu'il agite comme un cheval, II, 4, 4; cf. I, 27, 1, n'est sans doute autre que ses flammes. Purifié par les sacrificateurs, il est comparé à un cheval étrillé, I, 60, 5; IV, 15, 6; VII, 3, 5; VIII, 92, 7; cf. VIII, 73, 8, il est le cheval qu'ils étrillent, V, 1, 7; cf. 8. Les sacrificateurs le conduisent, III, 2, 7; cf. IV, 1, 9, l'excitent, le mettent en mouvement, VII, 7, 1; X, 156, 1; 188, 1, comme un cheval. Il est le cheval qu'ils cherchent à dompter et à diriger, II, 5, 1; III, 27, 3. La même représentation semble impliquée par les textes qui nous montrent Agni attaché au joug dans les demeures, II, 2, 1, attaché au joug de la loi (du sacrifice), I, 143, 7. Il va sans dire que si le feu du sacrifice a été ainsi assimilé à un cheval, c'est surtout à cause de ses courses incessantes entre la terre et le ciel. Il est le cheval qui amène au sacrifice les dieux, III, 27, 14, comparés à des roues qu'il traîne, IV, 1, 3, et il est attelé pour leur porter l'offrande, cf. X, 51, 7. Quant aux textes où Agni est comparé à un cheval à cause de ses hennissements, III, 26, 3, ou appelé directement un cheval hennissant, I, 36, 8; cf. VII, 5, 7 et I, 173, 3, ils peuvent faire allusion sans doute au crépitement du feu terrestre; mais il faut reconnaître pourtant qu'en mythologie, les hennissements du cheval, comme les mugissements du taureau, représentent avant tout le bruit du tonnerre. La figure du cheval convient d'ailleurs à Agni sous toutes ses formes, parce que sous toutes ses formes il court comme un cheval dans la carrière, I, 65, 6; cf. 146, 5. Nous avons d'ailleurs déjà vu le soleil représenté comme un cheval. Ajoutons qu'Agni est encore comparé à un cheval comme vainqueur ou conquérant, VIII, 91, 12, et comme faisant échapper aux dangers, IV, 2, 8.

Souvent aussi, au lieu de faire d'Agni un cheval, on lui donne un cheval, I, 127, 5; II, 1, 15, ou deux, I, 94, 10; II, 10, 2; IV, 2, 3; VII, 16, 2, ou plusieurs chevaux, I, 14, 6; 140, 4 et 5; IV, 2, 2; VI, 6, 4; 16, 43; X, 79, 7; cf. II, 4, 2. Nous avons eu déjà l'occasion de faire une remarque analogue à propos du soleil. Comme les chevaux du soleil sont ses rayons, les chevaux d'Agni sont vraisemblablement ses flammes, quand il s'agit du feu du sacrifice et que ces chevaux amènent les dieux, I, 14, 12. Et en effet, Agni est

le dieu aux chevaux rouges, I, 45, 2; IV, 1, 8; X, 98, 9. Certains textes pourtant attribuent à Agni des chevaux de différentes couleurs, VII, 42, 2, et bien que dans l'un d'eux au moins, au vers I, 14, 12 déjà cité, il s'agisse uniquement du feu du sacrifice, il n'est pas impossible qu'à l'origine cette diversité de couleurs ait correspondu à celle des formes d'Agni. Au vers V, 6, 7, les chevaux d'Agni reçoivent le nom d'*arcayah*, mot qui peut désigner les rayons d'un feu céleste aussi bien que les flammes du feu terrestre, cf. VIII, 23, 11.

En même temps que des chevaux, Agni a naturellement un char, IV, 1, 8; 9, 8; cf. X, 3, 6, ou même plusieurs chars, VIII, 92, 10. Quand il s'agit du feu du sacrifice, le char d'Agni peut représenter le sacrifice lui-même; car ce dieu est appelé le cocher du sacrifice, X, 92, 1, ou des sacrifices, VIII, 11, 2; 44, 27; cf. III, 13, 3; cf. aussi III, 2, 8; IV, 10, 2.

De même qu'Agni n'est pas toujours un cocher, mais est souvent considéré lui-même comme un cheval, il peut être aussi comparé, I, 141, 8; II, 2, 3; III, 2, 1; 15; VIII, 19, 8; 73, 1, ou assimilé, III, 11, 5, à un char¹. Nous avons déjà rencontré cette représentation pour le soleil. Elle peut être appliquée à Agni sous ses différentes formes, en tant qu'il apporte la richesse, I, 58, 3; III, 15, 5, et qu'il est redoutable dans les combats, I, 66, 6. Mais elle ne peut bien lui convenir qu'en tant qu'il ne se dirige pas lui-même, mais est conduit par d'autres. Et en effet nous lisons, au vers X, 176, 3, qu'il est conduit comme un char pour l'accomplissement du sacrifice, cf. I, 148, 3.

Nous connaissons déjà l'oiseau soleil : l'oiseau Agni peut être tantôt le soleil, tantôt l'éclair. Sous le nom de Sarasvat, c'est, ainsi que nous le verrons, Agni qui est appelé au vers I, 164, 52, l'oiseau divin, comme il est au vers 46 du même hymne l'une des formes de l'être unique en même temps que l'oiseau Garutmat. Agni est encore appelé l'aigle du ciel, VII, 15, 4. Plusieurs vers le représentent ailé, I, 58, 5; II, 2, 4, ou appellent sa course un vol, I, 141, 7; VI, 3, 7; 4, 6; X, 8, 3. Comme séjournant dans les eaux, il est comparé au flamant, I, 65, 9, et cette représentation ne peut évidemment conve-

1. Le vers III, 7, 9, sur lequel nous reviendrons à propos des rapports du feu avec les femelles, contient une double représentation d'Agni, sous la forme d'un cheval et sous celle d'un cocher : « De nombreuses femelles désirent le grand cheval, le mâle brillant dirige facilement les rênes. »

nir qu'à un feu céleste, particulièrement à l'éclair. Mais nous lisons aussi au vers X, 6, 4 qu'il s'élance vers les dieux avec des ailes rapides, ce qui doit s'entendre du feu du sacrifice. La comparaison d'Agni avec un oiseau est d'ailleurs suggérée tout particulièrement pour le feu du sacrifice par un curieux trait de ressemblance, plusieurs fois relevé dans les hymnes; ce feu s'empare du bois comme l'oiseau se pose sur l'arbre, VI, 3, 5; I, 66, 2; X, 91, 2¹. Les flammes, IV, 4, 2, ou les rayons (? IV, 6, 10) d'Agni sont aussi comparés à des oiseaux, à des aigles, et le vers V, 6, 7, qui les compare à des chevaux, place des ailes à leurs sabots, V, 6, 7.

Pour en finir avec les représentations animales, constatons encore qu'Agni est comparé à un serpent. Ce ne peut être évidemment que comme éclair ou comme feu terrestre, et c'est cette dernière forme qui paraît désignée aux vers I, 180, 3; V, 9, 4 et même I, 141, 7; cf. II, 2, 4.

L'éclair et le soleil ont été, nous le savons, assimilés à des armes. Au vers VI, 3, 4, l'Agni dont il est dit qu'il est comme une hache « quand il tire la langue » semble suffisamment caractérisé, tant par ce détail que par tout le contexte, comme feu du sacrifice. Agni est encore comparé à une hache aux vers I, 127, 3²; III, 2, 10; IV, 6, 8; VII, 3, 9, à une pierre à lancer (la foudre?) au vers VI, 6, 5³. Ailleurs, il est comparé non plus à une arme, mais à un guerrier armé, à un archer, I, 70, 11; VI, 3, 5; cf. I, 148, 4, il est appelé lui-même un archer, IV, 4, 1; il aiguise sa flamme comme le tranchant du fer, VI, 3, 5; cf. X, 20, 6.

Comme le soleil, Agni est comparé à l'or, II, 2, 4; VII, 3, 6. Il est aussi en termes plus généraux comparé à une richesse, I, 58, 6; 60, 1, à une richesse acquise par héritage, I, 73, 1; cf. 70, 10.

Conformément à l'ordre suivi dans toute cette section, je vais, après les diverses représentations d'Agni, signaler immédiatement celles des sacrificateurs dont Agni est le prototype mythologique. Les sacrificateurs sont assimilés principalement à des chevaux et à des oiseaux. Commençons par la seconde représentation dont l'étude doit nous offrir le moins de difficultés.

1. Cf. le vers I, 145, 5, où Agni est représenté comme un animal qui reçoit à la fois l'épithète *apya* « aquatique » et celle de *vanargu* « fréquentant le bois. »

2. Cf. le vers suivant : « Agni a taillé le bois avec sa flamme. »

3. Il est aussi comparé à une arme défensive, à une cuirasse, I, 140, 10.

Les prêtres se comparent eux-mêmes à des oiseaux, lorsque assis près du Soma pressé, ils acclament Indra, VIII, 21, 5. La comparaison semble là, suggérée par leur chant. Au vers X, 73, 11, les rishis de la famille de Priyamedha, implorant Indra, reçoivent directement le nom d'oiseaux. Le chant du prêtre paraît avoir été aussi assimilé au bourdonnement d'une mouche, I, 119, 9, et les sacrificateurs ont été encore comparés à des mouches, parce qu'ils se tiennent autour de la liqueur du Soma, VII, 32, 2, qui attire ces insectes, IV, 45, 4; cf. encore X, 40, 6. Remarquons en passant qu'ils ont pu être pour la même raison assimilés à des fourmis (X, 99, 12? Voir *Revue critique*, 1874, II, p. 35.)

Mais revenons aux oiseaux : les prêtres sont encore comparés à des flamants à cause du bruit qu'ils font avec les pierres à presser, III, 53, 10; cf. IX, 97, 8. Il est dit également des personnages légendaires dont les hymnes font des compagnons de Brihaspati, qu'ils ont fait le même bruit que les flamants, X, 67, 3¹.

L'assimilation des sacrificateurs à des oiseaux s'expliquerait d'ailleurs, au moins quand il s'agit de sacrificateurs mythologiques, et particulièrement de ceux dont le sacrifice est célébré dans le ciel, par l'identité essentielle de ces personnages avec Agni. On peut, je crois, reconnaître ces prêtres célestes dans les oiseaux qui, d'après le vers I, 164, 21, « font retentir les assemblées, » et qui, d'après le vers 22 et le vers 47 du même hymne, se manifestent et disparaissent tour à tour, comme au vers II, 24, 6 ces compagnons de Brihaspati dont il vient encore d'être question à l'instant (cf. p. 97). Et en effet nous lisons au vers X, 80, 5, qu'Agni est invoqué par les rishis et « par les oiseaux volant dans l'atmosphère ». Remarquons encore que les oiseaux dont on paraît tirer des présages, d'après les hymnes II, 42 et 43, semblent avoir pour prototypes les prêtres célestes. Ils reçoivent en tout cas le nom de poètes ou chantres, II, 43, 1; l'un d'eux est comparé à l'udgâtri qui chante le sâman, *ibid.* 2; on lui attribue à la fois la récitation d'hymnes composés de gâyatris et d'hymnes composés de trishtubhs, *ibid.* 1; enfin le vers II, 42, 2 est adressé à un oiseau qu'on prie de chanter selon la règle établie par les pères.

Les Vasishthas invoquant Indra et Vâyu se comparent

1. Au vers X, 67, 7 ces mêmes personnages sont comparés à des sangliers.

eux-mêmes à des chevaux, VII, 70, 7. La même comparaison est au vers VII, 93, 3 appliquée aux prêtres qui invoquent Indra et Agni. La signification en est indiquée au vers VII, 90, 5; car il me paraît évident que ce que « traînent » les Uçij « attelés d'eux-mêmes », cf. Vâl. 10, 1, c'est le char d'Indra et Vâyu, nommé dans le second hémistiche. Les prêtres sont assimilés à des chevaux parce qu'ils amènent les dieux à leur sacrifice. Et, en effet, les deux Açvins reçoivent au vers V, 74, 7 l'épithète *vipravâhasâ* « qui ont pour attelage les prêtres¹. »

L'assimilation d'Agni à un char explique aussi celle des prêtres qui, comme nous l'avons vu, le mettent en mouvement, à des chevaux qui traînent ce char. Au vers I, 148, 3, les personnages qui conduisent Agni et qui sont comparés à des chevaux attelés à un char, sont des dieux; mais ces dieux y paraissent conçus comme des sacrificateurs.

Enfin, la figure du cheval, comme celle de l'oiseau, conviendrait aux prêtres mythologiques par cette seule raison qu'Agni est leur prototype. Ils sont plusieurs fois représentés ainsi. Au vers III, 7, 8—III, 4, 7, les sept chevaux qui suivent la loi, et ne disent que ce qui est conforme à la loi, rapprochés des deux sacrificateurs divins, sont évidemment les mêmes que les sept prêtres nommés au vers précédent. Les êtres invoqués dans les vers VII, 38, 7 et 8; cf. X, 64, 6, portent à la fois le nom de chevaux et celui de prêtres. Il est possible que ceux qui sont appelés chevaux au vers X, 74, 1 soient les mêmes dont l'invocation est mentionnée au vers suivant. En tout cas, ceux que le vers X, 114, 10 représente attelés au joug du char, paraissent bien être des prêtres célestes, comme les personnages dont il est question dans plusieurs des vers précédents. La même interprétation peut être proposée pour les chevaux de char que le vers III, 6, 8 nomme des « compagnons », qu'il mentionne parallèlement aux dieux de l'atmosphère et à ceux du ciel, et qu'Agni est au vers suivant prié d'amener avec eux sur un même char, ou sur des chars différents. En effet, nous trouvons déjà au vers 1 du même hymne des chantres, qui sont là d'ailleurs les prêtres réels et terrestres, assimilés à des chevaux par l'épithète *vacyamānāh* « caracolant, » cf. 2; l'étrangeté d'une

1. Ce sens me paraît mis hors de doute par la comparaison du mot *brahmavâhas* « qui a pour véhicule ou pour attelage la prière » dont l'interprétation sera justifiée plus loin.

image qui nous montre des chevaux placés sur un char ne doit pas nous arrêter, non plus que la contradiction consistant en ce que le vers 9 mentionne de nouveau des chevaux, et à ce qu'il semble comme traînant le char. Les *rishis* se plaisent en effet à ces combinaisons paradoxales, et celle dont il s'agit me paraît avoir été présentée sous forme d'énigme dans l'hymne I, 164 qui en contient tant d'autres, au vers 3 : « Les sept chevaux placés sur ce char à sept roues le traînent. » Cf. encore X, 102, 10 (section VI).

Remarquons en terminant que le mot *vahni*, tiré de la racine *vah* « porter, traîner », et qui signifie à la fois « cheval » et « sacrificateur », est un témoignage de la facilité avec laquelle les *rishis* védiques pouvaient passer d'une idée à l'autre. La même observation est applicable à l'assimilation d'Agni, le porteur d'offrandes, à un cheval.

SECTION V

SOMA

§ 1^{er}. — DIFFÉRENTES FORMES DE SOMA. — ORIGINE CÉLESTE DU SOMA TERRESTRE.

Le Soma est une liqueur spiritueuse, très-souvent désignée aussi sous le nom d'*indu*, tirée d'une plante ordinairement désignée dans les hymnes par les mots *andhah*, IX, 18, 2; 55, 2; *amçu*, X, 17, 12; I, 91, 17, et croissant sur les montagnes, IX, 18, 1; 46, I, 71, 4; cf. V, 85, 2, dont elle forme la chevelure, V, 41, 11¹, qu'on presse, IX, 67, 19, ou, selon l'expression du vers I, 137, 3, qu'on trait, avec des pierres, cf. IX, 24, 5, dans un récipient qui, d'après le vers I, 109, 3, paraît avoir été appelé *dhishand*. Une fois exprimé, le suc de la plante doit passer à travers un tamis, IX, 51, 1; 67, 19, où il se purifie, IX, 78, 1. Ce tamis est fait de laine de brebis, I, 135, 6; IX, 6, 1; 13, 6; 36, 4; 67, 20, et est quelquefois désigné lui-

1. *Girayah virshakeçdh* « les montagnes qui ont pour chevelure le mâle. — Peut-être est-ce au même ordre d'idées qu'il faut rapporter l'épithète *adri-van*, en tant qu'appliquée à Soma, IX, 33, 1.

même par le nom de brebis, IX, 78, 1 ; 8, 5 ; cf. 6, 5. De là le Soma coule dans des vases de bois¹, IX, 6, 5 ; 7, 6 ; 62, 8 ; cf. X, 101, 11, désignés dans les hymnes, tantôt par le nom de *drona*, IX, 3, 1 ; 28, 4, ou par le mot *dru* « bois », IX, 65, 6, qui y fait sans doute allusion, tantôt par celui de *kalaça*, IX, 8, 6 ; 65, 14², ou encore par celui de *camù*, IX, 20, 6 ; 62, 16 ; 63, 2 ; cf. 8, 2, et enfin par le terme générique de *koça* « cuve », IX, 36, 2 ; 66, 11. D'un pareil vase, désigné au vers V, 51, 4 par le mot *camù*, il passe dans les coupes désignées au même endroit par le mot *amatra*, mais dont le nom le plus ordinaire est *camasa*, VIII, 71, 7. Dans ces différents transvasements (cf. IX, 65, 6, et *passim*), il est successivement mêlé à l'eau, VIII, 1, 17 ; IX, 20, 6 ; 65, 6, et au lait, VIII, 2, 9, au lait caillé, *ibid.* ; I, 137, 2, ordinairement désigné par le terme de « vaches », *ibid.*, 1 ; VIII, 2, 3 ; 71, 5 et 6 ; IX, 46, 4. On y ajoute encore des grains de blé, IV, 29, 4, d'où l'épithète *yavâçir* « mêlé au blé » appliquée au Soma en même temps que celle de *gavâçir* « mêlé aux vaches », I, 187, 9 ; III, 42, 7.

Avant d'étudier le rôle mythologique de la liqueur du Soma, nous devons dire un mot des propriétés réelles par lesquelles elle a été appelée à jouer ce rôle. Elle est l'offrande par excellence, IX, 7, 2 ; 67, 28 ; 107, 1, et, comme disent les poètes, l'âme, IX, 6, 8, l'âme antique du sacrifice, IX, 2, 10 (cf. l'âme d'Indra, IX, 85, 3), le sacrifice lui-même, IX, 7, 3 ; cf. 101, 3, mais elle n'est pas bue seulement par tous les dieux, IX, 18, 3 ; 109, 15, qui l'ont faite pour eux-mêmes, IX, 78, 4, et dont elle est le breuvage favori, IX, 85, 2, elle est bue aussi par les hommes, VIII, 48, 1 ; cf. IX, 99, 3, et avec le même plaisir, II, 19, 1. Quand les *rishis* décrivent les effets du Soma, ils parlent en connaissance de cause, car ils le portent, selon l'expression du vers X, 32, 9, dans leur cœur. Le goût en est à la fois doux et fort, VI, 47, 1. Les Somas introduits dans le cœur sont comparés à des hommes ivres de liqueur qui combattent, à des hommes nus qui crient dans le ventre, VIII, 2, 12. On voit que cette comparaison bizarre transporte à la liqueur personnifiée l'état d'ivresse où elle plonge celui qui l'a bue. Inversement les dieux actifs et même

1. Le vers I, 135, 8 désigne ces vases par le nom d'Acvattha, indiquant ainsi l'essence du bois dont ils sont faits.

2. Au vers IX, 67, 14 les deux noms sont réunis. En fait nous voyons dans le rituel un composé formé des deux mêmes mots désigner une seule et même cuve.

tumultueux par excellence, c'est-à-dire les Maruts, sont comparés aux Somas introduits dans le cœur, I, 168, 3. Dans l'hymne VIII, 48, qui célèbre les effets du Soma bu par l'homme, et auquel nous emprunterons d'autres citations, on trouve au vers 6 cette expression énergique adressée au Soma : « Fais-moi brûler comme le feu allumé par le frottement. » D'ailleurs ce feu allumé dans le cœur par la liqueur du Soma, cette ivresse, naturellement quand elle ne dépasse pas une certaine mesure, est bienfaisante. Le Soma délie la langue du poète, laquelle « marche à sa lumière¹ », I, 87, 5, et le poète parle alors « à la manière du père ancien », *ibid.* ; « il fait sortir la voix, il éveille la prière », VI, 47, 3 ; cf. I, 91, 1 ; 129, 6 ; X, 25, 1, Indra fait de celui qui l'a bu « un rishi », III, 43, 5, et les rishis, dans un passage où ce nom est donné d'ailleurs à des personnages mythologiques, aux Angiras, reçoivent l'épithète *somaçitāh* « aiguisés par le Soma », X, 108, 8. Les Kanvas ont chanté, VIII, 32, 1, Medyātithi est invité à chanter, VIII, 33, 4, Indra dans l'ivresse du Soma. L'auteur du vers III, 32, 14, en disant que la coupe l'a engendré, entend peut-être simplement que le Soma a fait de lui un rishi. Au vers I, 164, 37 : « Quand le premier-né de la loi est venu à moi, j'obtiens ma part de la parole », le premier-né de la loi est peut-être le Soma désigné plus clairement au vers 21 du même hymne par ces mots : « Le sage est entré en moi qui suis simple. » Nous reviendrons plus loin sur la sagesse de Soma.

La liqueur enivrante n'inspire pas seulement à l'homme l'enthousiasme poétique, elle lui donne une force héroïque. « Donne-nous, » dit l'auteur du vers IX, 8, 8, « donne-nous, ô Soma, la force dans les combats². » Les hymnes célèbrent surtout cet effet du Soma sur les dieux et particulièrement sur Indra ; mais l'homme ne le transportait à la divinité que parce qu'il l'avait observé sur lui-même. En attendant d'ailleurs que notre plan amène la citation des passages relatifs à Indra, je crois pouvoir signaler l'hymne X, 119, où le personnage qui décrit les effets du Soma sur

1. D'après le vers I, 139, 2 les prêtres ont vu la demeure de Mitra et Varuna en pensée, avec leurs propres yeux (ceux de leur esprit !) et avec les yeux de Soma.

2. Je ne cite pas le vers IX, 45, 6, qu'il faudrait entendre d'après M. Grassmann en ce sens que le Soma, quand il est bu, donne, ou plutôt *rayonne* au chanteur « l'héroïsme » : il ne me paraît pas certain en effet que le mot *survtrya* ait d'autre signification que celle d'« abondance d'enfants mâles. »

lui-même a été identifié à ce dieu par la plupart des interprètes, mais me paraît n'être autre en réalité que l'auteur même du morceau. Les vers 2-5 sont en effet consacrés à la description d'un enthousiasme poétique, et bien qu'Indra soit, comme nous le verrons, assimilé parfois à un chantre, c'est au poète qu'à défaut d'autre indication il est le plus naturel de les rapporter : « 2. Les breuvages m'ont transporté comme des vents impétueux ; ai-je donc bu du Soma ? — 3. Les breuvages m'ont transporté comme des chevaux rapides entraînent un char ; ai-je donc bu du Soma ? — 4. La pensée (la prière) s'est offerte à moi comme une vache à son petit bien-aimé (pour se laisser teter)¹ ; ai-je donc bu du Soma ? — 5. Je tourne ma pensée (ma prière) dans mon cœur comme un charpentier qui façonne un char² ; ai-je donc bu du Soma ? » — Il est d'ailleurs impossible de rapporter à Indra le vers 13 et dernier : « Maison ornée (par le Soma qui séjourne en moi), je vais portant l'offrande aux dieux ; ai-je donc bu du Soma ? » J'avoue que, dans le milieu de cet hymne curieux dont chaque vers se termine par le même refrain, notre personnage tient un langage qui semblerait mieux convenir à un dieu qu'à un homme. Mais c'est précisément là, si mon interprétation est exacte, ce qui fait mieux ressortir l'exaltation produite par le Soma. N'avons-nous pas vu des rishis à jeun se prétendre transportés dans les airs par la puissance de l'ascétisme, X, 136, 3 ? Ne nous étonnons donc pas d'en entendre un autre nous dire quand il est ivre : « 6. Les cinq races m'ont paru comme rien ; ai-je donc bu du Soma ? — 7. Une seule moitié de moi dépasse les deux mondes ; ai-je, etc. — 8. J'ai surpassé en grandeur le ciel et cette grande terre ; ai-je, etc. — 9. Transporterai-je cette terre ici ou là ? ai-je, etc. — 10. Vais-je rapidement heurter cette terre ici ou là ? ai-je, etc. — 11. Une moitié de moi est dans le ciel et j'ai étendu l'autre jusqu'en bas ; ai-je, etc. — 12. Je suis grandissime, je m'élève jusqu'aux nuages ; ai-je donc bu du Soma ? » — Le vers 1, où il s'agit de conquêtes, est celui qui présente l'allusion la plus claire aux idées belliqueuses inspirées par le Soma : « Je pense ceci : il faut m'emparer de la vache, du cheval ; ai-je donc bu du Soma ? »

On attribue également au Soma, comme en général aux

1. Voir chapitre IV.

2. Voir la deuxième partie.

plantes dont il est le roi, X, 97, 18 ; 19 ; 22 ; cf. 7, des effets curatifs. « J'ai », dit l'auteur du vers VIII, 61, 17, « pris du Soma au lever du soleil ; c'est le remède du malade. » Le Soma éloigne les maladies, III, 62, 14 ; IX, 85, 1 ; 97, 43, il guérit tout ce qui est malade, VIII, 68, 2, et prolonge la vie, *ibid.* 6 ; cf. III, 62, 15 ; X, 57, 3 et 6 ; 59, 4 et 7. Ici d'ailleurs nous touchons au mythe, et le vers VIII, 68, 2 lui fait honneur de guérisons merveilleuses par une formule que nous retrouverons plusieurs fois : « L'aveugle a vu, le paralytique a recouvré le mouvement. » Nous rentrons au contraire, si l'on peut ainsi parler, dans le domaine de la physiologie au vers I, 187, 10, d'après lequel le Soma devient la nourriture du corps (comme une bouillie, *karambha*) et s'y transforme en graisse.

Cependant le Soma, en qualité de liqueur enivrante, est redoutable autant que bienfaisant. C'est ce qu'indique le vers VIII, 68, 8 : « Ne nous fais pas trembler, ô Soma, ne nous inspire pas la crainte, ô roi ; que ta violence ne nous brise pas le cœur ! »

Je terminerai ce que j'avais à dire ici des effets matériels du Soma, en citant une grande partie de l'hymne VIII, 48 auquel j'ai déjà emprunté un ou deux traits.

4¹. Sois propice à notre cœur (à nos entrailles) quand nous t'avons bu, ô Soma ; sois-nous propice comme un père à son fils ; sois pour nous comme un ami pour son ami, ô toi dont la renommée s'étend au loin ; toi qui es sage, ô Soma, prolonge notre vie.

5. Somas glorieux et secourables, vous m'avez, quand je vous ai bus, attachésolidement dans mes articulations, comme les courroies (littéralement les vaches) attachent le char ; que les Somas empêchent mon pied de glisser ; qu'ils me gardent des entorses !

6. Fais-moi brûler comme un feu allumé par le frottement ; fais-nous briller, rends-nous plus riches ; car je le crois, ô Soma, dans ton ivresse, je marcherai, comme un riche, à la prospérité.

7. Puisse-nous, ô Soma que nous avons pressé avec zèle, te recevoir en partage comme une richesse transmise par héritage ; ô roi Soma, prolonge notre vie comme le soleil renouvelle les jours chaque matin.

1. Voir le vers 3 à la page 192.

8. O roi Soma, aie pitié de nous, protège-nous ; nous suivons tes lois, remarque-le bien ; notre volonté, notre intelligence est excitée (par toi) ; ô Soma, ne nous livre pas à l'ennemi.

9. Car tu es le gardien de notre corps ; tu es descendu dans tous nos membres, ô toi qui vois les hommes ; si nous violons tes lois, aie pitié de nous, ô dieu ; favorise-nous, nous qui sommes tes bons amis.

10. Puissé-je trouver en lui un ami miséricordieux, qui ne me fasse pas de mal, ô dieu aux chevaux bais (Indra), quand je l'aurai bu ; en considération de ce Soma qui est descendu en nous, je prie Indra de prolonger notre vie.

11. Les maladies sans force se sont enfuies ; elles ont tremblé, elles ont été effrayées, elles qui troublent ; le Soma puissant est descendu en nous ; nous sommes arrivés au point où la vie se trouve prolongée. »

On aura remarqué le passage où la prolongation de la vie n'est pas attribuée directement à Soma, mais à Indra agissant par considération pour Soma. Au vers X, 25, 4, les hommes, en demandant la vie à Soma, le prient de les conserver « comme ses coupes ¹. » Ils souhaitent qu'il se plaise dans leur cœur comme les vaches dans les pâturages, comme un homme dans sa demeure, I, 91, 13.

Comme on l'a vu d'ailleurs au vers 9, cf. 8, de l'hymne VIII, 48, le Soma est, même sous sa forme terrestre, la seule que nous connaissions jusqu'ici, non-seulement personnifié, mais divinisé. Ajoutons-y le vers 12 : « A ce Soma que nous avons bu et introduit dans nos cœurs, ô pères, qui étant immortel, a pénétré chez des mortels, à ce Soma sacrifions une offrande, puissions-nous éprouver les effets de sa miséricorde et de sa bienveillance ! » cf. 15. Le vers I, 179, 5 est peut-être plus curieux encore : « Je m'adresse de près à ce Soma que j'ai bu et introduit dans mon cœur ; quelques fautes que nous ayons commises, qu'il les pardonne, car le mortel est plein de désirs. » Soma est encore appelé au vers IX, 91, 2 un « immortel » purifié par des « mortels », cf. IX, 3, 1 ; 13, 5 et *passim*.

Mais la liqueur enivrante que les hommes boivent et qu'ils offrent aux dieux dans le sacrifice, n'est qu'une des formes

1. Le verbe *dhdra* me paraît devoir être sous-entendu dans le premier páda, et construit dans les deux pádas de deux manières différentes.

de Soma. Comme Agni, il a des formes célestes : là-dessus tout le monde est d'accord. J'ajoute que ses formes principales dans le ciel sont, comme celles d'Agni, le soleil et l'éclair. Sur ces deux points, sur le second surtout, je m'écarte des opinions reçues, et je devrai, en cherchant à les établir, examiner les objections que mon interprétation soulève. Avant tout, il me faut expliquer comment cette identification au soleil et à l'éclair, qui a dû paraître toute naturelle pour le feu, a pu être étendue au Soma.

Le Soma est un liquide, et, naturellement, ce caractère n'a pu être oublié dans les comparaisons dont il est l'objet. Les gouttes de Soma sont comparées aux flots des eaux, IX, 33, 1, à des eaux, IV, 47, 2; IX, 6, 4, à des rivières, V, 51, 7; IX, 17, 1; cf. IX, 69, 7, suivant une pente. Soma lui-même (au singulier) est comparé aux eaux, IX, 88, 7; il joue comme le flot des eaux, IX, 108, 5, son flot se gonfle comme celui d'une rivière, IX, 107, 12, il coule comme le flot d'une rivière, IX, 80, 5, comme une rivière suivant sa pente, IX, 97, 45, il rend le même son que le flot d'une rivière, IX, 50, 1. Il entre dans le cœur d'Indra, comme les rivières dans la mer, IX, 108, 16; VIII, 81, 22, ou dans un lac, X, 43, 7.

Mais la nature liquide du Soma n'est pas le seul de ses caractères dont il faille tenir compte pour l'intelligence des mythes où il figure. Il en est deux autres dont l'importance n'est pas moindre. Nous connaissons déjà le premier. Le Soma est un breuvage enivrant qui allume des flammes dans le cœur de l'homme : « Fais-moi brûler, ô Soma, comme un feu allumé par le frottement. » Voilà donc une première propriété qui rapproche Soma d'Agni. L'autre est sa couleur brillante, IX, 105, 4; cf. 65, 8; 104, 4, qui l'assimile aux corps et aux phénomènes lumineux, comme la précédente aux corps et aux phénomènes brûlants. Cette couleur, qui paraît avoir été jaune, est désignée par les adjectifs *hari*, *arusha*, *aruna*, *babhru*, *çona* (voyez Grassmann, s. v.), appliqués dans le Rig-Veda aux différents phénomènes lumineux. Le premier, *hari*, est le plus employé. L'éclat du Soma est encore exprimé par les adjectifs *candra*, *darçala*, *dyumat*, *dyumnavat*, *çubhra*, *çuci*, et surtout *çukra*, par les formes verbales ou participiales tirées des racines *dyut*, IX, 64, 15; *rāj*, IX, 61, 18, *çubh*, IX, 2, 7, par les substantifs *dyut*, IX, 54, 1, *ruc*, IX, 64, 13 et 28; 96, 24. Le vers IX, 66, 27 lui attribue des rayons, *raçmi*. Les indications relatives à la couleur

brillante du breuvage du sacrifice sont accumulées particulièrement dans l'hymne IX, 111, aux vers 1, 2, 3 ; cf. IX, 65, 4 ; 66, 25 et *passim*. Au vers IX, 107, 4, nous trouvons les allusions à la nature liquide et à l'éclat du Soma combinées dans l'expression pittoresque de « source d'or. »

D'ailleurs la nature liquide du Soma était d'autant moins un obstacle à son assimilation avec les corps ou les phénomènes brûlants ou lumineux, que le feu et la lumière sont souvent eux-mêmes dans les hymnes comparés à des torrents. L'aurore reçoit au vers I, 48, 6, l'épithète *odati*, « jaillissante. » Elle a brillé comme le torrent d'une rivière, I, 92, 12. Ses splendeurs sont comparées aux flots brillants des eaux, VI, 64, 1. L'éclat répandu par Savitri reçoit la qualification de *drapsa*, « goutte », IV, 13, 2, et n'est autre que l'éclat du soleil appelé aussi un flot bouillonnant, *arnava*, VII, 63, 2. Ces deux expressions sont également appliquées à l'éclat d'Agni, la première au vers VIII, 19, 31 (cf. X, 11, 4 ?), la seconde au vers III, 22, 2. Agni est aussi appelé un flot de lumière, X, 8, 3. Il est comparé au courant d'une rivière, I, 65, 6, et ses flammes sont comparées aux flots d'une rivière, I, 44, 12 ; cf. VIII, 92, 11, à des rivières brillantes, I, 143, 3. Lorsque le feu, dévorant le bois, est activé par l'offrande du beurre, il ressemble à des eaux brillantes qui suivent leur pente, III, 5, 8, et l'offrande qu'on y sacrifie est elle-même comparée à une île entourée par les eaux, I, 169, 3. Enfin, de même que le suc du Soma a été considéré comme un lait, IX, 62, 20, trait avec les pierres, IX, 34, 3 ; cf. 65, 15 ; 97, 11 ; X, 76, 7 ; cf. encore IX, 42, 4 ; 54, 1, comme le lait de la plante qui le produit, assimilée elle-même à une vache, V, 43, 4 ; VIII, 9, 19 ; cf. X, 94, 9 ; cf. encore X, 17, 14, comme le lait de vaches célestes (voir chapitre IV, l'explication des formules telles que celles des vers II, 13, 1 ; IV, 1, 19 ; VIII, 58, 6), de même Agni a été comparé au beurre brûlant de la vache, IV, 1, 6.

On comprend déjà par ce qui précède que le soleil ait pu être considéré comme une des formes célestes de Soma. Cependant cette assimilation semble au premier abord souffrir une difficulté. Soma a été en effet identifié dans la mythologie brahmanique avec un astre auquel il a même donné son nom : mais cet astre est la lune, dont les phases ont été expliquées par les repas que les dieux et les pères font successivement aux dépens de sa substance, l'ambrosie, originellement iden-

tique au Soma céleste. Nous verrons même tout à l'heure que les germes de ce mythe se rencontrent déjà dans le *Rig-Veda*. Toutefois l'identification du Soma à la lune n'exclut pas son identification au soleil, et celle-ci a une toute autre importance dans le système général de la mythologie védique. La lune n'y joue en effet, aussi bien que les étoiles, qu'un rôle très-restreint, du moins si nous en jugeons, comme nous sommes nécessairement conduits à le faire, par les textes où ces astres figurent sous leur nom vulgaire. C'est ce qu'une digression, dont l'occasion s'offre ici naturellement, va nous permettre de constater.

Les étoiles, dont Agni a orné le ciel¹, I, 68, 10, sont invoquées comme le soleil et avec lui, III, 54, 19, dans une énumération qui comprend en même temps la terre, le ciel, les eaux, l'atmosphère. On pose pour elles, comme pour la plupart des corps ou phénomènes célestes, la question de savoir ce qu'elles deviennent quand elles disparaissent, I, 24, 10 : « Ces ours (les étoiles de la Grande Ourse), qu'on voit placés là-haut pendant la nuit, où sont-ils allés pendant le jour ? Les lois de Varuna sont immuables ; la lune s'avance brillante pendant la nuit. » Nous venons de voir les étoiles de la Grande Ourse déjà désignées par le nom d'ours. Il est possible que les étoiles en général aient été assimilées à des taureaux : c'est du moins l'idée que suggère la comparaison inverse des taureaux donnés aux prêtres, comme salaire du sacrifice, à des étoiles Vâl. 7, 2. Elles ont été certainement, de même que le soleil, considérées comme des yeux : les mille yeux par lesquels Agni regarde, X, 79, 5, peuvent donc être les étoiles, aussi bien que les yeux que le vers X, 127, 1 attribue à la nuit.

Les espions dont il est dit au vers I, 33, 8 qu'Indra les a entourés, c'est-à-dire a triomphé d'eux, avec le soleil, sont susceptibles de la même interprétation. De ce dernier passage, en effet, on peut rapprocher celui qui représente les étoiles s'enfuyant comme des voleurs à l'approche du soleil, I, 50, 2. Est-ce encore du soleil effaçant l'éclat des étoiles, ou est-ce de la lune brillant au milieu d'elles qu'il est question dans ce vers adressé à Mitra et Varuna, V, 62, 1 : « Votre loi immuable a été tenue secrète selon la loi, là où on dételle les

1. Au vers I, 87, 1, où les Maruts sont comparés à des vaches ornées d'étoiles, je crois que ces vaches représentent les nuits (cf. chap. III).

chevaux du soleil ; mille autres étaient là, et je n'ai vu que cette forme, la plus belle des formes divines. » Quoi qu'il en soit, voilà à peu près tous les textes d'où il nous faudrait tirer l'explication des mythes stellaires, si le *Rig-Veda* en contenait. La suite de cette exposition montrera qu'en dehors du mythe de Varuna et des Adityas, dont les espions peuvent, comme ceux dont il a été question plus haut, représenter les étoiles, on n'a guère l'occasion d'en faire usage. En général, la mythologie stellaire paraît être de formation secondaire. Ainsi l'on ne saurait considérer comme un mythe primitif l'application au couple formé d'Agni et Soma du nom de *punarvasû*, X, 19, 1, désignation de l'une de ces constellations qui ont formé plus tard les mansions lunaires, et dont une autre, *tishya*, est nommée au vers V, 54, 13 et invoquée au vers X, 64, 8. Nous en retrouverons tout à l'heure deux autres encore, *aghâh* et *arjunyau*.

Quant à la lune, si on laisse de côté le nom de Soma, dont l'application à cet astre, dans la langue des hymnes, est précisément le point en question, pour s'en tenir au nom de *mâs*, identique au nom des mois dont elle détermine la durée¹, X, 138, 6, et à celui de *candra-mas* dont le second élément appartient à la même racine, *mâ* « mesurer », on trouve qu'elle ne tient guère plus de place que les étoiles dans les préoccupations ordinaires des *rishis*. Nous l'avons déjà vue plus haut mentionnée avec les étoiles. Elle forme avec le soleil un couple, cf. X, 138, 4, ordinairement désigné par un composé du *sûryâ-mâsâ*, VIII, 83, 2, ou *sûryâ-candramasau*, V, 51, 15. Des textes qui nous montrent les deux astres se levant l'un après l'autre, I, 102, 2, et par l'opération de Brihaspati, X, 68, 10, on rapprochera le vers II, 24, 5 où les deux qui suivent sans effort, l'un après l'autre, les règles qu'a tracées Brahmanaspati, dieu identique à Brihaspati, doivent être également le soleil et la lune. Ils sont nommés aux vers X, 190, 3 parmi les premiers objets créés, et d'après le vers X, 12, 7, les dieux ont mis dans le soleil une lumière appelée *jyotih*, tandis que celle dont ils ont doté la lune est appelée *aktu*, nom qui

1. On a selon moi accepté beaucoup trop vite l'interprétation du vers I, 25, 8 d'après laquelle Varuna connaîtrait, outre les douze mois, un mois intercalaire. « Celui qui naît ensuite » peut être tout autre chose qu'une division du temps, par exemple le Soma céleste qui tombe mêlé aux eaux du ciel (cf. p. 165) quand revient la saison des pluies, les douze mois étant écoulés, cf. VII, 103, 9.

désigne souvent la nuit claire. Quoique la vraie étymologie des mots *mās* et *candra-mas* n'échappe pas aux *rishis* védiques, c'est sans doute par une sorte de jeu de mots, dont il y a d'autres exemples, que dans le vers X, 90, 13 où le soleil et la lune sont représentés naissant du corps du Purusha, tandis que le premier est, en vertu du rapport connu entre le soleil et l'œil, tiré de l'œil de cette victime mystique, la lune est, à cause d'un simple rapport de son entre la racine *man* « penser » et la racine *mā* « mesurer », tirée de son intelligence, *manas*. Enfin le soleil et la lune sont invoqués ensemble dans des énumérations de dieux, X, 64, 3 ; 92, 12 ; 93, 5. Tels sont, sauf un petit nombre de textes que je réserve pour les développements qui vont suivre immédiatement, les seuls exemples que présentent les hymnes d'une mention de la lune sous l'un de ses noms vulgaires.

En contestant d'ailleurs que le nom de Soma soit déjà dans le *Rig-Veda* un nom vulgaire de la lune, je n'entends pas nier que Soma ne soit quelquefois déjà identifié à cet astre. Remarquons tout d'abord qu'au vers VIII, 71, 8, le Soma dans les cuves est comparé à la lune dans les eaux, cf. I, 105, 1. J'entends le vers VI, 34, 4 en ce sens que le Soma a pénétré dans Indra comme il pénètre dans le ciel uni à l'éclat de la lune. La lune serait donc comme le réceptacle du Soma. Nous verrons plus tard que le Soma paraît représenté au vers I, 84, 15 par cette « essence cachée de Tvashtri » que le poète place dans la demeure de la lune. Enfin Soma est identifié à la lune dans l'hymne X, 85, probablement déjà au vers 2 qui le place au milieu des étoiles, et certainement au vers 5 qui fait même allusion au mythe brahmanique des phases de la lune : « Quand les dieux te boivent, ô dieu, tu te gonfles ensuite de nouveau. » Comme pour écarter toute possibilité de doute, le même vers fait mention des mois qui sont « la forme des années ». Ajoutons que deux des constellations qui sont devenues des mansions lunaires, celles qu'on appelle *aghāh* et *arjunyau*, sont placées au vers 13 sur le chemin par lequel Sūryā est menée à son époux Soma. Enfin les vers 18 et 19 sont consacrés au soleil et à la lune ; ces deux vers, en relevant la propriété qu'a la lune de renaître sans cesse, rappellent le vers 5 où nous avons vu la même propriété attribuée à Soma. Nous verrons plus tard que le mythe du fils de la vierge mangé par les fourmis, IV, 19, 9, peut

s'expliquer par la combinaison des deux idées du suc du Soma et de la lune ¹.

Mais ce n'est pas seulement Soma que les hymnes identifient, d'ailleurs passagèrement, à la lune. Nous avons déjà eu l'occasion de relever le vers X, 52, 3 où il est dit d'Agni qu'il naît de jour en jour et de mois en mois, et de l'interpréter en ce sens qu'Agni y est identifié successivement au soleil et à la lune. On peut se demander si l'auteur du vers I, 72, 10, en disant que les immortels ont donné à Agni un éclat brillant quand ils ont fait les deux yeux du ciel, c'est-à-dire apparemment le soleil et la lune, n'entend pas l'identifier à ces deux astres. En tout cas, l'assimilation d'Agni à la lune est probable au vers I, 144, 4 portant qu'il naît la nuit comme le jour, et lui donnant en même temps la qualification de « jeune homme chenu. » Ce dernier trait s'explique par deux autres passages qui montrent qu'il convient très-bien à la lune et qui peuvent d'ailleurs être rapportés, soit directement à l'astre, soit plutôt à Soma ou à Agni identifiés avec lui. Je veux parler du vers X, 32, 8 : « Il respirait aujourd'hui..., la vieillesse l'a atteint alors qu'il était jeune encore... » et du vers X, 55, 5 : « Courant veuf² (seul de son espèce) au milieu d'un grand nombre de mariés³ (d'étoiles semblables), il a été, jeune encore, dévoré par le chenu (la vieillesse personnifiée?). Vois la grande sagesse du dieu, (qui détermine ses phases); il est mort aujourd'hui, il respirait hier. » De notre vers I, 144, 4 d'après lequel Agni naît la nuit comme le jour, on peut rapprocher le vers I, 95, 1 qui lui attribue deux couleurs différentes désignées par les mots *hari* et *cakra*, l'une pour le jour, l'autre pour la nuit. La même attribution est faite à Soma, à cela près que la couleur nocturne est désignée par le mot *rija*, IX, 97, 9. Cette distinction ne correspondrait-

1. Faut-il voir encore une allusion à la lune dans ce passage, IX, 74, 2, « La plante (du Soma) pleine fait le tour de l'univers ? » Enfin l'expression *viçvebhîh somaparvabhîh* au vers I, 9, 1 peut-elle s'interpréter « à chaque phase de la lune » ?

2. Le mot *vidhu*, devenu d'ailleurs un nom de la lune et qui est employé cette seule fois dans son sens étymologique, ou au moins avec allusion à ce sens, me paraît trouver son explication la plus satisfaisante dans le rapprochement du mot *vidhavā* « veuve » qui n'est que le féminin de son dérivé. L'opposition du mot *samana* (voir la note suivante) semble décisive.

3. Littéralement au milieu du « mariage » d'un grand nombre. Ce sens est bien établi pour le mot *samana* par le vers VI, 60, 2 de l'Atharva-Veda, cf. *ibid.* II, 36, 1, et R. V. VII, 2, 5; cf. aussi IV, 58, 8; VI, 75, 4.

elle pas, pour l'un comme pour l'autre, à celle du soleil et de la lune ? On pourrait interpréter dans le même sens le vers I, 127, 5 portant que le coursier d'Agni est plus beau la nuit que le jour¹. Nous aurions là un premier témoignage de la prédilection bien connue des Hindous pour la lune.

Ainsi Agni, comme Soma, paraît quelquefois identifié à la lune dans les hymnes. Plus généralement Agni et Soma représentent, comme nous le verrons tout à l'heure, un principe identique qui est celui de tous les corps ou phénomènes ignés ou lumineux. C'est à cette large conception qu'il faut avoir recours pour expliquer les différentes formes célestes de Soma aussi bien que celles d'Agni. L'une de ces formes sera la lune, je n'y ai pas contredit, mais l'identification particulière et définitive de Soma à la lune appartient, selon moi, à une formation mythologique secondaire, à peu près comme les mythes stellaires. Pour Soma, comme pour Agni, les mythes les plus anciens, et en tout cas les plus importants, sont ceux du lever du jour et de l'orage, reflétés dans le culte. Je reviens donc, après cette digression nécessaire, à mon premier point, c'est-à-dire à l'assimilation de Soma et du soleil.

Soma est d'abord simplement comparé au soleil, comme brillant, IX, 111, 1, comme visible à tous, IX, 66, 22, comme l'objet des désirs des hommes, IX, 94, 1 ; cf. IX, 98, 8. Il est dit également des Somas au pluriel qu'ils sont brillants comme des soleils, IX, 101, 12, qu'ils courent comme les rayons du soleil, IX, 69, 6. Quand Indra boit le Soma, la force remplit ce dieu comme le soleil remplit l'atmosphère de ses rayons, I, 84, 1.

Une remarque que nous avons faite pour Agni est applicable ici, il est telle formule de comparaison qu'on est tenté d'interpréter comme une identification : Soma se tient au-dessus de tous les êtres comme le dieu soleil, IX, 54, 3, il court dans le ciel comme le soleil, IX, 54, 2, quand il brille du haut du ciel, ses flots se répandent comme les rayons du soleil, IX, 64, 7 et 8, il court à travers la grande mer (céleste ?) comme le soleil brillant, IX, 86, 34, il est invité à remplir les deux mondes comme le soleil les remplit de ses rayons,

1. Une plus grande diversité de couleurs est d'ailleurs attribuée à Agni par d'autres passages, par exemple X, 20, 9 ; cf. 21, 3. Le vers III, 1, 4 lui en donne deux désignées par les adjectifs *çveta* et *arusha*, mais il les distribue entre le moment de sa naissance et le temps de son âge adulte.

IX, 41, 5, il hennit comme le soleil (substitué à l'éclair dans l'orage), IX, 64, 9, il est porté comme le soleil par les harits, X, 31, 8, enfin, le vers I, 135, 9, qualifie les Somas, au pluriel, de « difficiles à arrêter comme les rayons du soleil », après nous les avoir montrés volant entre les deux rivières, c'est-à-dire sans doute entre les eaux célestes et les eaux terrestres. Pour quelques-uns au moins de ces passages dont nous aurons l'occasion de citer de nouveau et plus complètement la plupart, on pourrait être tenté dans la traduction de substituer au mot « comme » les mots « en qualité de ». La même observation est applicable au vers IX, 97, 38 où Soma serait identifié, non plus au soleil, mais à un créateur, *dhatri*, placé dans le soleil¹.

De quelque façon d'ailleurs qu'on interprète ces derniers textes, il en est d'autres où la particule comparative est supprimée. Le nom de soleil (*sûra*) est appliqué directement à Soma, IX, 65, 1 ; 67, 9 ; 91, 3 ; cf. 66, 18, et aux Somas, IX, 10, 5. Mais voici qui est plus décisif. Nous lisons au vers IX, 86, 32 que Soma s'est revêtu des rayons du soleil, au vers IX, 86, 29, qu'il dépasse le ciel et la terre et que son éclat est le soleil. De ce dernier trait on peut rapprocher la formule suivante dont il fournit l'explication, I, 46, 10 : « L'éclat est venu à la plante, un soleil pareil à l'or. » D'après le vers I, 135, 3, les rayons de Soma lui sont communs avec le soleil (cf. IX, 111, 3 ?), et il faut sans doute interpréter de même au vers IX, 2, 6 l'expression *sam sûryena rocate* « il brille avec le soleil ». Je n'entends pas autrement non plus le vers IX, 27, 5 : « Il court² dans le ciel avec le soleil. »

Dans les passages où Soma est représenté voyant ces demeures inférieures, IX, 96, 7, regardant (ou éclairant ?) le ciel et la terre, IX, 101, 7, et d'en haut les regardant, IX, 32, 4, contemplant en fin toutes choses, IX, 57, 2, il est déjà vraisemblable que le poète l'identifie au soleil, œil du monde. La vraisemblance augmente dans les vers IX, 70, 3-5 dont l'auteur, en disant que Soma s'avance entre les deux mondes et contemple les

1 Remarquons à ce propos qu'au vers I, 191, 10, c'est le soleil, nommé dans le pâda précédent, qui paraît désigné comme le réceptacle, sinon du Soma, au moins de la liqueur enivrante appelée *surd*.

2. Le sens de « rivaliser », adopté par MM. R. et Gr., ne me paraît pas suffisamment établi pour la racine *hds*, simple développement de la racine *hd* « aller », dont les emplois sont d'ailleurs très-peu nombreux.

deux races, ajoute que ses rayons immortels se répandent chez l'une et chez l'autre. L'identification de Soma au soleil est peut-être expresse dans l'hymne IX, 10 ; après le vers 8 que nous retrouverons plus loin, et où le soleil auquel Soma réunit l'œil de l'homme comme le nombril (du fils) au nombril (du père, cf. p. 35), paraît déjà considéré comme une forme de Soma lui-même, on lit au vers 9 : « Il coule (sous-entendu, cf. IX, 12, 8) dans le séjour aimé du ciel.... Soleil, il voit avec son œil. » Telle est, du moins, la traduction à laquelle on arrive en prenant *sūrah* pour le nominatif du thème *sūra*, et qui est suggérée par la comparaison du vers IX, 89, 3 : « Il surveille avec son (propre) œil. » Il est vrai que *sūrah* peut être aussi le génitif du thème *svar*, et nous verrons se reproduire plus d'une fois l'équivoque à laquelle cette forme peut donner lieu. Mais dans le cas présent la formule ainsi interprétée « Il voit par l'œil du soleil » garderait à peu près la même portée. Il me reste d'ailleurs à citer un texte qui ne laisse plus place à aucun doute, IX, 71, 8 : « Sa couleur devient brillante..... 9. Il a mugé comme un taureau en passant autour des troupeaux ; *il a revêtu l'éclat du soleil* ; l'oiseau divin contemple d'en haut la terre ; Soma surveille les races avec intelligence. »

On aura remarqué dans cette dernière citation une allusion à la course circulaire de Soma identifié au soleil. Un mouvement analogue est attribué à Soma autour de l'espace, IX, 68, 2 ; cf. 6 et 8, des deux mondes, IX, 18, 6, de la terre, IX, 72, 8, de la terre et du ciel, IX, 107, 24, de toutes choses, IX, 74, 2, ou, comme dans le passage ci-dessus, autour des vaches, IX, 87, 9, des femelles divines, IX, 103, 5, et il est permis de croire que dans ces textes encore, et surtout dans un autre qui le montre portant circulairement sa couleur brillante, IX, 97, 15 ; cf. IX, 86, 5 et 6, c'est le soleil qui est désigné sous son nom. Dans un vers que nous retrouverons plus loin, Soma, en même temps qu'il est représenté coulant autour de tous les êtres, est comparé au soleil poursuivant l'aurore, IX, 84, 2, et cette comparaison est de celles qui paraissent, selon la remarque faite plus haut, équivaloir à une identification pure et simple.

L'ascension de Soma dans le ciel, IX, 36, 6 ; 85, 9, est encore un mouvement qui suggère naturellement l'idée du soleil. Il est vrai qu'au vers IX, 17, 5, Soma montant dans le ciel est expressément distingué du soleil comme le mettant

en marche ; mais nous savons que le soleil peut être lui-même, sous son nom vulgaire de *sūrya*, distingué de l'astre, en tant que personnifié en un dieu qui le dirige. Il est plus difficile de préciser le corps ou le phénomène lumineux représenté par Soma dans les passages qui nous le montrent s'élançant du ciel dans l'espace, IX, 68, 9, traversant le ciel, IX, 3, 7 ; 8 ; 12, 8 ; 37, 3 ; cf. IX, 62, 14 ; 68, 4 ; 8, ou suivant son chemin dans l'espace, IX, 22, 4 ; 63, 6, sans indiquer la direction du mouvement, ou encore s'étendant en tous sens, IX, 80, 3, à moins que ces passages ne renferment quelque autre détail caractéristique, comme le vers IX, 86, 37 par exemple, d'après lequel le Soma traverse en maître les mondes, avec un attelage composé des harits ailées : les harits sont en effet les chevaux du soleil.

L'identification de Soma au soleil résulte encore de bien d'autres textes que nous aurons l'occasion de citer dans la suite de notre exposition.

Après avoir vu Soma représenté, sous la forme du soleil, dans les phénomènes qu'on peut rapporter au ciel, en prenant ce mot au sens le plus étroit, nous devons nous attendre à lui voir jouer aussi un rôle dans les phénomènes de l'atmosphère. J'ai annoncé déjà qu'il avait été, selon moi, identifié à l'éclair, mais en ajoutant que sur ce point, plus encore que sur celui de l'identification au soleil, ma théorie heurtait des opinions reçues. Ce n'est pas que mes devanciers aient refusé un rôle à Soma dans l'orage, mais il y représenterait selon eux les eaux du nuage, et non l'éclair qui brille au milieu d'elles. On entrevoit déjà le principe du différend. Ce principe n'est autre que la nature complexe de Soma que nous avons vu, en tant que liquide, comparé aux eaux, mais qui est aussi, à cause de sa couleur brillante et de ses effets comme breuvage enivrant, comparé et même identifié au soleil. Or il est clair que si, par ses deux dernières propriétés, il était appelé dans les phénomènes de l'orage à représenter l'éclair, la première semblait le destiner plutôt à représenter les eaux. Reste à savoir, de ces germes préexistants du mythe, lequel a fructifié et étouffé, ou du moins arrêté l'autre dans son développement. La question n'a pas même été posée, que je sache, par les mythologues, qui, depuis M. Kuhn dans son livre sur la descente du feu, ont tous identifié le Soma céleste à la pluie, en négligeant du reste le Soma-soleil aussi bien que le Soma-éclair. C'est cependant, dussé-je être taxé de

présomption, avec une entière confiance que je la résous dans un sens contraire à l'opinion reçue. Les préoccupations étrangères que la mythologie comparée a introduites dans l'étude du *Rig-Veda* ont seules pu, selon moi, obscurcir un point qui me paraît ressortir avec une clarté absolue d'un travail d'ensemble sur la religion védique, comme celui que j'ai entrepris dans ce livre.

Ce n'est pas que le Soma, déjà comparé, comme nous l'avons vu, aux eaux et aux rivières en général, ne le soit aussi particulièrement à une rivière céleste, la Rasâ, IX, 41, 6, aux pluies du ciel, IX, 57, 1 ; 62, 28 ; 89, 1, ou, ce qui revient au même, au nuage pluvieux, IX, 2, 9, et aux autres célestes, IX, 88, 6. Le bruit qu'il fait en coulant est aussi comparé à celui de la pluie, IX, 41, 3. Les Somas bus par Indra coulent en lui comme les pluies sur la terre, IX, 17, 2, et font sur lui l'effet de la pluie sur un champ de blé, X, 43, 7. D'un autre côté, la racine *pû*, qui exprime ordinairement la clarification du Soma, est au vers VII, 49, 1 employée à propos des eaux divines qui, d'après le vers VII, 47, 3, coulent par cent tamis.

L'opération même de la clarification du Soma, coulant par gouttes des trous d'un tamis, semble bien, étant donné l'esprit général du culte védique, tel que je m'attache à le faire ressortir dans cette première partie, une imitation de la chute de la pluie.

Mais le Soma terrestre, quand il passe à travers le tamis, est déjà mélangé à l'eau dont la plante a été arrosée dans l'opération du pressurage. C'est l'écoulement de ce mélange qui imite la chute de la pluie, et on comprend très-bien que le Soma céleste ait pu être distingué de la pluie à laquelle il aurait été uni, comme le Soma terrestre reste distinct par sa nature de l'eau dans laquelle il est contenu, ou, car cette manière de voir peut se justifier aussi bien que l'autre, qu'il contient lui-même. Il est peut-être permis d'expliquer dans ce dernier sens les passages où le Soma, qu'il s'agisse d'ailleurs du Soma terrestre ou du Soma céleste, est appelé une mer, IX, 101, 6 ; 109, 4, une mer qui se purifie dans son union avec les eaux, IX, 2, 5, un réservoir qui plaît aux déesses (aux eaux), IX, 9, 6. Nous retrouverons plus loin plusieurs passages, IX, 64, 8 ; cf. 19 ; 86, 29 ; 97, 40, où Soma reçoit encore le nom de mer, et qui, comme le dernier cité, doivent être certainement rapportés au Soma céleste.

Un premier argument qui, selon moi, serait à lui seul décisif en faveur d'une distinction du Soma céleste et des eaux de la pluie, c'est le sexe régulièrement attribué dans la mythologie védique à chacun de ces éléments. Nous verrons en effet que les eaux sont toujours femelles, et qu'au contraire, le Soma, soit céleste, soit terrestre, est essentiellement mâle. Car il n'y a pas d'importance à attacher aux passages où les Somas, en tant qu'abreuvant Indra, sont, comme les offrandes en général, comparés à des vaches, IX, 24, 2 ; 68, 1 ; cf. IX, 66, 12,¹ qui s'offrent d'elles-mêmes à leur veau, IX, 86, 2 : cf. 13, 7 (cf. encore VI, 41, 1 ; IV, 34, 5). J'en dirai autant de celui qui nous montre les Somas, répandus pour Vâyu, ornés comme une épouse possédant un riche patrimoine, IX, 46, 2 ; cf. 82, 4. En revanche nous verrons, en étudiant les représentations ordinaires de Soma, qu'il est régulièrement considéré comme un élément mâle, et qu'il s'unit en cette qualité aux éléments femelles, soit dans le sacrifice, soit dans les phénomènes célestes, et en particulier aux eaux, non-seulement aux eaux terrestres, mais à ces eaux de la pluie auxquelles on veut, bien à tort, l'identifier.

L'idée d'un élément igné et lumineux, mêlé aux eaux de la pluie sans se confondre avec elles, et leur donnant, en même temps que la vertu enivrante propre à en faire le breuvage des dieux dans le ciel (cf. II, 24, 4 ; cf. aussi VII, 85, 3), le pouvoir fécondant qui leur est attribué dans leur chute sur la terre, n'est d'ailleurs pas nouvelle pour nous. Le mythe de la descente d'Agni, auquel nous aurons à comparer bientôt celui de la descente de Soma, nous l'a présentée une première fois. C'est qu'en effet Agni et Soma jouent un rôle essentiellement identique dans toute la mythologie védique, et cette identité, qu'on a déjà pu constater dans l'assimilation de l'un et de l'autre au soleil, et qu'on trouvera confirmée pour ainsi dire à chaque pas dans la suite de ce livre, est un second argument, non moins décisif que le premier, contre une assimilation pure et simple de Soma aux eaux de la pluie. Sans doute le feu et le breuvage ont sur la terre des attributs différents, et le vers IX, 88, 5, tout en les comparant l'un à l'autre, les distingue en ces termes : « Il (Soma) brille dans les rivières

1. Le mot *samudra* « mer » me paraît désigner là Indra, cf. IX, 108, 16.

(les eaux), comme Agni quand il s'élance sur le bois. » Mais ce texte même nous montre que c'est Soma qui représente le plus exactement sur la terre le feu de l'atmosphère, celui qui s'unit aux eaux, et que par conséquent il ne peut dans l'atmosphère être distinct d'Agni.

D'ailleurs le fait seul de la comparaison nous prépare à admettre l'identification. J'ajouterai donc à la dernière citation celle du vers IX, 22, 2, où les Somas sont comparés à la fois aux pluies du nuage à cause de leur nature liquide, et aux flammes d'Agni à cause de leur éclat. Inversement on trouve aux vers I, 65, 10; X, 115, 3, la comparaison d'Agni à Soma, et au vers X, 46, 7, celle des Agnis aux Somas.

Les personnages d'Agni et de Soma semblent se confondre dans les divinités célébrées aux vers 1, 2 et 3 de l'hymne Aprî, IX, 5, que l'épithète *samiddha* « allumé », le nom de Tanûnapât, et l'emploi de la racine *id* dans l'épithète *ilenya* « digne d'être invoqué », non moins que la comparaison des autres hymnes Aprî, identifient à Agni, tandis que l'épithète *pavamâna* suggère l'idée du Soma qui se clarifie, désigné en effet par elle aux vers suivants. Une observation analogue est applicable aux vers IX, 66, 19; 20; 21; X, 3, 5, dans lesquels la même épithète *pavamâna* ou d'autres formes de la racine *pû* sont appliquées à Agni.

Du reste, nous voyons le vers VII, 6, 2 appliquer à l'Agni céleste la qualification de breuvage, *dhâsi*, en même temps que celle de splendeur de la montagne (du nuage), et au vers I, 96, 1, la « coupe » est nommée comme un de ses lieux d'origine. Rappelons à ce propos qu'Agni a été comparé au beurre de la vache, IV, 1, 6, et ajoutons qu'au vers III, 26, 7, un même être mythique s'identifie lui-même à la fois à Agni et à l'offrande.

Dans le vers VIII, 3, 20: « Les feux sont sortis brillants ; le soleil, le Soma breuvage d'Indra sont sortis brillants, » il semble bien que le Soma soit, comme le soleil, l'un de ces feux nommés d'abord au pluriel.

Ce ne peut être, à ce qu'il me semble, que comme identifié à Agni, que Soma est appelé la hache du bois, IX, 96, 6. On peut encore chercher au moins une allusion à cette assimilation dans le vers IX, 98, 3, qui le montre, non-seulement brillant, mais debout, *ûrdhva*, dans le sacrifice¹.

1. Cf. encore le vers 12 du même hymne où l'épithète *pururuc* « qui brille

Les meilleurs arguments en faveur de l'identification du Soma et d'Agni ne sont pas d'ailleurs les quelques textes isolés que je cite ici, uniquement parce que je n'aurai pas d'autre occasion de les produire, mais bien les applications innombrables de ce principe qui seront, comme je l'ai annoncé déjà, répandues à travers le livre entier. Je dois cependant signaler tout particulièrement l'identité des rapports conçus entre l'un et l'autre personnage et les eaux du ciel; ce fait auquel il a déjà été fait allusion plus haut, et sur lequel nous aurons plusieurs fois à revenir, ressortira surtout avec une entière évidence de l'étude que nous consacrerons à Apâm Napât, le fils des eaux, identifié tour à tour à Agni et à Soma. Nous verrons du reste que ce fils des eaux peut représenter le soleil, dans lequel nous avons reconnu déjà une forme commune d'Agni et de Soma, mais qu'il représente surtout l'éclair dont l'identité avec Agni n'est contestée par personne, et dont les observations précédentes ont dû déjà nous préparer à admettre l'assimilation à Soma. C'est ce dernier point que je vais chercher à établir directement, après deux dernières remarques sur l'assimilation de Soma et d'Agni. L'une est que l'existence d'un couple Agni et Soma, désigné par le composé *agnishomâ*, X, 19, 1; 66, 7, et auquel est consacré un hymne entier, I, 93, ne prouve rien contre cette assimilation, non plus que les vers V, 44, 14 et 15 par exemple, qui présentent les deux personnages comme des amis, cf. VIII, 61, 2. Le feu et le breuvage étaient en effet nécessairement distingués sur la terre, et il était inévitable que cette distinction fût quelquefois étendue à leurs formes célestes, par exemple dans le mythe du sacrifice des dieux, cf. X, 88, 1. D'ailleurs, si au vers 6 de l'hymne I, 93, que nous retrouverons plus loin, la descente d'Agni et celle de Soma sont présentées comme deux mythes distincts, l'analyse que nous donnerons du second prouvera qu'il est en réalité équivalent au premier. Mon autre remarque est que si dans l'hymne II, 1, où Agni est successivement identifié à tous les dieux, Soma n'est pas nommé, la seule conclusion qu'on puisse tirer de cette omission est que l'identité du feu sous ses deux formes principales n'avait pas même besoin d'être indiquée. Soma en effet, et c'est

en avant » est donnée à Soma, et l'expression *yajnasya ketuh*, « étendard du sacrifice, » qui lui est appliquée, IX, 86, 7, comme elle l'est si souvent à Agni.

ainsi que je résumerai toute cette digression, n'est autre chose que *le feu à l'état liquide*.

L'assimilation du Soma à l'éclair peut seule expliquer, selon moi, le vers VII, 69, 6, adressé aux Açvins : « Vers l'éclair, comme deux bœufs altérés, vers nos libations, venez ô héros ! » Il me semble en effet également impossible d'introduire l'idée de l'éclair dans la comparaison, comme si les deux bœufs prévoyaient en effet que la chute de la pluie doit suivre l'apparition de l'éclair, ou d'attribuer pour ce seul passage au mot *vidyut*, comme le font MM. Roth et Grassmann, le sens « d'eau étincelante. » D'ailleurs, indépendamment des textes où le Soma est comparé à un serpent, IX, 77, 3; 86, 44, et qui suggèrent encore assez naturellement l'idée d'une assimilation à l'éclair, nous avons à citer ceux où il est comparé directement à ce phénomène, et où cette comparaison, comme tant d'autres qu'on peut relever dans le *Rig-Veda*, équivaut peut-être à une identification pure et simple. Je veux parler du vers IX, 76, 3, où le Soma est invité à faire gonfler (à remplir de richesses) les deux mondes comme l'éclair fait gonfler les nuages, et surtout du vers IX, 87, 8, où le Soma sortant de la montagne suprême est comparé à l'éclair du ciel tonnant dans les nuages. Au vers I, 187, 7, le Soma paraît être appelé « la lueur » ou « le lumineux des montagnes », apparemment des montagnes célestes ou nuages, ce qui équivaldrait à une assimilation à l'éclair.

En traitant de l'identification du Soma au soleil, j'ai eu l'occasion d'indiquer quelques textes où la marche du Soma dans le ciel est décrite en des termes qui ne permettent pas de préciser la forme sous laquelle il y est représenté. Je puis ajouter maintenant qu'il n'y a guère, selon moi, de choix à faire qu'entre le soleil et l'éclair. Celui-ci d'ailleurs me paraît désigné dans d'autres passages où le Soma, s'avancant entre les deux mondes, est qualifié de retentissant, IX, 70, 5 et 6; 97, 13. Il est vrai qu'un texte déjà cité nous montre le Soma « hennissant comme le dieu soleil », IX, 64, 9. Mais nous ne devons pas oublier pour cela que le bruit du tonnerre, que ce texte paraît rapporter accidentellement au soleil, est un attribut essentiel de l'éclair, auquel d'ailleurs les rayons du soleil sont peut-être identifiés dans une conception de ce genre. Il serait même possible que le Soma, *comparé* dans ce vers au soleil, cf. *ibid.* 7, et nommé une « mer » (cf. p. 164) au vers 8 qui le représente brillant du haut du ciel, fût l'éclair lui-

même. Quoi qu'il en soit, le vers IX, 68, 8 insiste encore sur le son rendu par le Soma céleste, et les vers IX, 12, 6 et 14, 1, sur le son rendu par le Soma dans la mer. Ces derniers, lors même que la « mer » n'y serait autre que la cuve où coule le Soma terrestre, garderaient leur intérêt, comme allusion au bruit du Soma dans la mer céleste. Nous retrouverons plus loin le vers IX, 72, 6 où des sages qui paraissent être des sacrificateurs célestes « traient » la plante « tonnante » et inépuisable.

Personne ne conteste que la foudre d'Indra représente l'éclair. Or, Soma est appelé la foudre d'Indra, IX, 77, 1; 72, 7 (cf. IX, 111, 3?). Il est vrai qu'il a pu, ainsi que nous le verrons, recevoir cette appellation en qualité de breuvage du sacrifice, comme donnant à Indra un pouvoir équivalent à celui que ce dieu tient de la foudre, cf. I, 121, 12. On doit remarquer pourtant que, comme le même nom donné à l'hymne X, 153, 4 éveille naturellement l'idée du bruit du tonnerre dont nous constaterons l'assimilation à la prière, de même, appliqué à Soma, il paraît faire allusion à sa forme céleste d'éclair. L'allusion est surtout transparente au vers IX, 47, 3, où précisément l'« hymne » représente la voix du tonnerre : « Soma, le breuvage d'Indra, est devenu la foudre qui conquiert mille biens, quand son hymne retentit. » D'ailleurs, au vers V, 48, 3, c'est, à ce qu'il semble, du dieu même porteur de la foudre, qu'il est dit : « Il a, avec les pierres..., fait couler la foudre sur le rusé (le démon). » Ajoutons que les allusions au Soma sont peut-être combinées avec les allusions à la foudre dans la description de cette flèche qui reçoit au vers VI, 75, 15 les épithètes de « divine » et « faisant couler la semence du nuage », et qui est décrite en ces termes au vers 11 du même hymne : « Elle se revêt de l'oiseau ; un animal sauvage est sa dent ; unie aux vaches, elle vole en avant. » L'oiseau, qui rappelle les barbes de la flèche, est une représentation commune du Soma et de l'éclair ; on en peut dire autant de l'animal sauvage ; les « vaches » auxquelles la flèche est unie, et qui représentent la corde de l'arc, suggèrent surtout, comme on le verra, l'idée des femelles du Soma.

Dans l'hymne IX, 41 où le Soma céleste remplissant les deux mondes (vers 5) est comparé successivement au soleil (*ibid.*) et à la rivière céleste nommée Rasâ (vers 6), on lit au vers 3 après la comparaison déjà citée « On entend son

bruit pareil à celui de la pluie », ces mots : « Les éclairs courent dans le ciel. » La manifestation de Soma a évidemment lieu ici dans le phénomène de l'orage, et, d'après ce que nous avons dit plus haut, ce sont les éclairs qui doivent le représenter. Au vers IX, 84, 3, je crois que la phrase *ā vidyutā pavate dhārayā sutah* peut être traduite hardiment : « Il se clarifie, exprimé en un torrent qui est l'éclair. »

Rappelons enfin qu'au vers 11 de l'hymne VII, 33, le *rishi* Vasishtha, personnification du feu identifiée d'après le vers 10 à l'éclair, est appelé une goutte tombée par l'effet de la prière divine que les dieux ont reçue dans la cuiller. L'identité d'Agni et de Soma, sous la forme de l'éclair, ressort avec évidence de ce passage¹.

En dehors des textes où les formes célestes de Soma sont déterminées par leur assimilation au soleil ou à l'éclair, il en est qui constatent en termes généraux l'existence d'un Soma céleste. J'ai déjà eu l'occasion de citer ceux où il est question d'un mouvement du Soma dans le ciel. Je n'insisterai pas sur le nom de « breuvage du ciel », IX, 51, 2 ; 110, 8, ou « breuvage céleste », IX, 109, 3, qui peut désigner le Soma terrestre, bien qu'il ne lui ait été en tout cas attribué qu'à cause de son identité avec un Soma céleste. Le nom de vase (*dhishanā*) divin donné à la cuve où l'on presse le Soma, I, 109, 4 ; cf. IV, 34, 1, s'explique de la même manière. L'épithète *dyuksha*, « habitant le ciel » (ou simplement céleste ?), III, 40, 5 ; IX, 52, 1, et surtout celle de *rajastur*, « traversant l'espace », IX, 108, 7 (cf. *aptur*, « traversant les eaux », *ibid.*), semblent devoir se rapporter plus directement au Soma céleste. Au vers IX, 48, 1, Soma est formellement placé dans les demeures du grand ciel, cf. X, 85, 1. Le vers I, 187, 4, nous montre ses sucres répandus dans les espaces et séjournant dans le ciel comme les vents, et d'après le vers IX, 108, 11, il a été « trait » du ciel. Nous aurons à signaler dans les paragraphes suivants un grand nombre d'autres passages relatifs au Soma céleste, parmi lesquels l'hymne IX, 26 mérite une mention particulière. Remarquons encore que l'épithète *vātāpi*, I, 187, 8-10, dont l'inter-

1. Au vers I, 161, 9 où la fabrication des coupes par les Ribhus suggère assez naturellement l'idée du Soma, n'est-ce pas ce dernier qui serait désigné par un nom (*vadharyanti* « celle qui frappe, blesse ») qui paraît être une épithète de l'éclair (féminin, *vidyut*) ? L'un des trois frères préfère les eaux et le second le feu ; le troisième préférerait le feu dans les eaux, c'est-à-dire l'éclair, pour le verser dans les coupes sous forme de Soma.

prétation me paraît tout à fait arbitraire chez MM. Roth et Grassmann, et que je traduis « ami du vent » (littéralement « qui a pour ami le vent¹ »), peut sans doute s'expliquer par l'oblation fréquente du Soma terrestre à Vâyu, qui, d'après les vers I, 134, 6 ; IV, 46, 1 ; VII, 92, 1 ; cf. VIII, 27, 25, le boit le premier, mais peut tout aussi bien rappeler les relations entre le Soma céleste et le vent, auxquelles paraissent faire allusion les vers I, 135, 9, et les vers VI, 37, 3 ; X, 186, 3, où d'ailleurs ce Soma serait désigné par le mot *amrita*, « ambrosie. » Et en effet le vers 4 du même hymne I, 187 nous montre les sucs du Soma répandus dans le ciel comme les vents, cf. IX, 22, 2. Enfin nous pourrions ajouter aux textes déjà cités sur le Soma céleste, ceux où il est désigné par ce nom d'*amrita* qui vient d'être mentionné pour la première fois. Mais ils seront mieux à leur place dans le paragraphe où nous traiterons du Soma comme breuvage donnant l'immortalité.

J'ai parlé jusqu'à présent d'une identité du Soma terrestre et des corps ou phénomènes célestes qu'on rencontre dans les hymnes désignés par le même nom, particulièrement du soleil et de l'éclair. Pour prouver qu'il s'agit bien d'une identité de nature, et non pas seulement de nom, il me reste à montrer que le Soma terrestre est descendu du ciel. Je cite d'abord les textes formels. On lit au vers IX, 66, 30 que le « lait » du Soma a été apporté du ciel, au vers IX, 61, 10, que le Soma, né là-haut d'une plante, et habitant le ciel, a été reçu par la terre, au vers IX, 63, 27, que les Somas ont été répandus du ciel et de l'atmosphère sur la surface de la terre (cf. I, 91, 19 ; IX, 68, 9?). C'est évidemment Soma qui est appelé à la fois dans les vers X, 17, 11-13 une plante et une « goutte tombée ». Nous verrons plus loin que les vers IX, 12, 7 et 8 peuvent s'entendre de telle sorte que le premier fasse allusion à la descente de Soma, et le second à son

1. Ce sens convient au mot dans son application aux dieux T. S. 3, 5, 8, 1, et surtout à Indra *Çdnkh. Br.* 27, 4. Quant au mot *vdtdpya*, je le prendrais aux vers IX, 93, 5 et X, 26, 2 aussi bien qu'au vers X, 105, 1 comme substantif, et les trois fois dans le sens d'« amitié du vent ». On comprend très-bien, d'une part, que le Soma, ami du vent, procure l'amitié du vent, IX, 93, 5 ; X, 105, 1, et par suite les dons célestes que le vent distribue, de l'autre que l'amitié du vent soit appelée « la grandeur de Pûshan », X, 26, 2, ce dieu étant dans cet hymne même clairement assimilé à Soma. Au vers I, 121, 8, il semble bien que le même mot est appliqué comme adjectif à Soma, dans le même sens que *vdtdpi*.

retour dans le ciel. C'est encore la chute du Soma céleste qui semble décrite dans le vers IX, 89, 1 : « Le rapide a coulé par ses chemins ; il a coulé en se clarifiant comme la pluie du ciel ; Soma, en milliers de gouttes, s'est arrêté chez nous, dans le sein de la mère (la terre) et dans le bois (la cuve ou la plante). » Nous retrouvons ici, comme plus haut, la comparaison du Soma avec la pluie. Mais c'est le cas de nous rappeler ce qui a été dit de la chute d'Agni mêlé aux eaux du ciel. Aux textes qui ont été cités pour Agni, nous pouvons d'ailleurs en ajouter un autre non moins clair pour Soma, IX, 84, 3 : « Lui qui est répandu avec les vaches dans les plantes se clarifie, exprimé en un torrent qui est l'éclair. » La seconde partie de cette citation avait déjà été relevée plus haut. La traduction que j'en avais proposée me paraît maintenant justifiée par la première partie ; dans celle-ci en tout cas, il ne semble pas douteux que les vaches, avec lesquelles Soma est répandu dans les plantes, représentent les eaux de la pluie auxquelles il est mêlé en qualité d'élément igné.

Ces plantes dans lesquelles entre le Soma céleste sont avant tout celles dont les hommes le tirent ensuite sous forme de breuvage enivrant, comme ils tirent le feu céleste des plantes où il s'est également introduit ; ou plutôt, un élément unique, contenu dans les eaux de la pluie et pénétrant avec elles dans les plantes, est extrait de certaines d'entre elles sous forme de feu, et d'une autre sous forme de breuvage. Soma, fils de Parjanya ou du nuage¹, IX, 82, 3, et, ce qui revient au même dans le langage mythologique, semence du cheval mâle, I, 164, 34 et 35, ou lait du taureau², X, 100, 2, est évidemment au vers VII, 101, 1, le veau dont le taureau Parjanya fait un fœtus des plantes, et au vers V, 83, 1, la semence qu'il dépose comme un fœtus dans les plantes, cf. *ibid.*, 7 ; VI, 52, 16. Si l'on se rappelle qu'Agni est aussi appelé le fœtus des plantes, III, 1, 13, on constatera une fois de plus l'identité fondamentale des mythes d'Agni et de Soma, et on verra dans l'application de cette formule au Soma tombé du ciel, l'indication que les plantes où il entre sont bien celles d'où il doit être extrait.

1. Voir la quatrième partie, ch. I, sect. iv.

2. Du taureau-vache, cf. *ibid.* Il n'y a aucune raison de s'écarter ici avec MM. R. et Gr. du sens que le mot *gaura* a partout ailleurs dans le *Rig-Veda*.

Au vers IX, 82, 3, qui donne Parjanya pour père à Soma, l'allusion à la plante du Soma est dans le trait « Il a pris pour séjour les montagnes ». C'est en effet, comme nous l'avons dit, sur les montagnes que croît ordinairement cette plante.

Cependant le Soma doit entrer avec la pluie dans toutes les plantes, sinon pour y prendre lui-même une forme nouvelle, au moins pour les féconder. C'est en ce sens que peuvent s'entendre le vers IX, 55, 1, qui lui demande de faire prospérer les blés, et le vers I, 23, 15, d'après lequel les Somas tiennent lieu de six bœufs attelés pour labourer le champ de blé. On peut expliquer ainsi la qualification de « maître (époux?) des plantes » qui lui est donnée au vers IX, 114, 2, et celle de « mâle des plantes » par laquelle il me paraît désigné au vers X, 51, 8.

Le Soma, fils de Parjanya, que nous avons vu prendre pour séjour les montagnes, IX, 82, 3, est dans le même texte appelé un animal ailé. Nous verrons en effet, en étudiant les représentations de Soma, qu'il est souvent comparé ou assimilé à un oiseau. Sans sortir ici de notre sujet nous pouvons citer encore le vers IX, 38, 4, disant, avec une allusion évidente à la descente de Soma, que, pareil à un aigle, il se pose chez les races humaines. Il nous fournit une transition naturelle au mythe de Soma apporté du ciel par un oiseau, IX, 86, 24, ordinairement appelé *cyena* « aigle ».

Ce mythe s'est fixé dans les épithètes *cyenabhrita* « apporté par l'aigle », I, 80, 2; VIII, 84, 3; IX, 87, 6, et *cyenajûta* « mis en mouvement par l'aigle », IX, 89, 2, appliquées à Soma. Il est parallèle à celui d'Agni apporté par Mâtariçvan. et ce parallelisme est même expressément indiqué au vers 6 de l'hymne I, 93 à Agni et Soma : « Mâtariçvan a apporté l'un du ciel, l'aigle a fait sortir l'autre de la montagne (céleste, par une sorte de barattage, *amathnât*). » D'ailleurs, de même que Mâtariçvan ne diffère pas primitivement du feu qu'il apporte, il est vraisemblable que l'aigle qui apporte le Soma n'est autre que le Soma lui-même que nous venons de voir, dans sa descente sur la terre, comparé à cet oiseau. Nous verrons bientôt que le Soma a été, comme Agni, assimilé à un sacrificateur, et nous savons déjà que les sacrificateurs ont été quelquefois représentés comme des oiseaux; notre mythe pourrait donc s'expliquer par un dédoublement de la

conception de Soma, analogue à celui que nous avons constaté pour celle d'Agni dans le mythe de Mâtariçvan.

Dans un vers qui semble encore faire allusion au premier, V, 45, 9, l'aigle paraît être le soleil; mais le soleil n'est autre lui-même qu'une forme de Soma.

Selon M. Kuhn, dans le livre sur la descente du feu, l'aigle porteur du Soma représenterait le dieu Indra. Nous verrons qu'en effet ce dieu a été comparé à un aigle, I, 32, 14, et j'admettrai même qu'il est désigné au vers X, 99, 8, sous la figure de l'aigle aux griffes de fer qui s'empare du Soma et tue les démons, cf. 7 et 9. Mais c'est là, selon moi, une identification purement accidentelle. Il faut bien en tout cas distinguer l'aigle d'Indra, quand c'est à Indra lui-même, car le mythe, comme nous le verrons, revêt aussi cette forme, que le Soma est apporté par l'oiseau, IV, 18, 13 (cf. I, 80, 2, cité plus haut). Au moins n'aurions-nous à invoquer à l'appui d'un dédoublement du personnage d'Indra en un buveur du Soma et un messager qui apporte le Soma à ce buveur, aucune analogie aussi concluante que celle qui milite en faveur du dédoublement de Soma. Les deux passages les plus étendus du *Rig-Veda* où il soit question de notre mythe, se rencontrent dans les hymnes IV, 26 et 27. Ils présentent malheureusement, le second surtout, des obscurités, et nous aurons d'ailleurs plus d'une occasion d'y revenir, particulièrement à propos du mythe de l'archer dont la flèche atteint l'oiseau, IV, 27, 3 et 4, et à propos du mythe de Bhujyu, *ibid.* 4. Bornons-nous à en signaler ici quelques traits. L'aigle a ravi la plante au plus haut du ciel, IV, 26, 6, et a apporté « lui-même et sans roue » à Manu, IV, 26, 4, cette offrande agréable aux dieux, *ibid.*, cf. IV, 27, 5. Dans son vol il a « traversé les vents », IV, 27, 2, et il a « crié du haut du ciel », IV, 27, 3. Ce dernier trait l'assimile évidemment à l'éclair, soit, dans notre interprétation, au Soma-éclair. Remarquons encore sur le vers IV, 27, 1, que M. Kuhn met dans la bouche d'Indra, qu'un être qui, avant de s'envoler sous forme d'aigle, était retenu par cent forteresses d'airain, représente plutôt le Soma délivré, comme nous le verrons, par Indra, que le libérateur lui-même. Cet autre trait « Étant dans la matrice, j'ai connu toutes les races des dieux », convient aussi parfaitement à Soma qui, ainsi que nous le verrons bientôt, est, comme Agni, le théologien par excellence.

Nous passons maintenant, selon l'ordre déjà suivi pour Agni, aux textes qui mentionnent en termes plus ou moins généraux les formes diverses, les différents lieux d'origine de Soma. Il est parlé au vers X, 25, 2 de « toutes les essences (*dhāman*) de Soma », objets des désirs de l'homme, au vers I, 91, 19 de toutes ses essences qui doivent entourer (protéger) le sacrifice, cf. encore IX, 69, 6 (et 66, 5?). Les passages où il est question des Somas exprimés pour Indra dans les lieux voisins et dans les lieux éloignés, IX, 39, 5; Vâl. 5, 3; cf. IX, 44, 2, peuvent sans doute faire allusion à divers sacrifices terrestres. Mais l'opposition pourrait s'entendre aussi des Somas terrestres et des Somas célestes. Le mot *janeshu* « chez les races », au vers Vâl. 5, 3, ne serait pas un obstacle à cette interprétation. Il fait songer en effet à l'expression « Somas (littéralement ivresses) de toutes les races », VI, 36, 1; celle-ci suggère elle-même l'idée des cinq races (cf. ci-après IX, 65, 23), et par suite des cinq régions dont l'une, comme nous le verrons, est le ciel; en fait elle semble opposée dans le passage dont il s'agit à celle de richesses terrestres. Quoi qu'il en soit, les quatre points cardinaux d'où Indra est appelé, sont, dans les vers VIII, 54, 1 et 2, opposés au torrent du ciel dont on suppose qu'il s'enivre chez *Svarnara*.

En général, le mythe du sacrifice céleste qui, ainsi que nous le prouverons bientôt, comprend le pressurage du Soma, comme l'allumage du feu, démontre la possibilité de rapporter au ciel aussi bien qu'à la terre les Somas pressés en divers lieux pour Indra. Et en effet, nous verrons en temps et lieu qu'Indra boit le Soma chez différents personnages divins, chez Vishnu, chez Trita Aptya, chez les Maruts, VIII, 12, 16, pour ne rien dire d'Aditi, *ibid.* 14, et que Trita est dans les vers Vâl. 4, 1 et 2 mentionné dans les mêmes conditions avec plusieurs sacrificateurs dont quelques-uns au moins, ainsi que Tugrya (Bhujyu) nommé au vers VIII, 32, 20, ont un caractère mi-partie humain, mi-partie divin. Au vers VIII, 3, 8, le pressurage du Soma, exécuté autrefois pour Indra par Vishnu, est opposé à la cérémonie que les hommes célèbrent aujourd'hui en son honneur.

L'opposition des Somas pressés dans les lieux voisins et dans les lieux éloignés se retrouve encore au vers IX, 65, 22; le même vers et le suivant énumèrent parmi les préparateurs divers du Soma, outre les cinq races, des personnages dési-

gnés, l'un au singulier par le nom de *Çaryandvat*, les autres au pluriel par celui d'*Arjika*. Ce dernier nom, au singulier, est encore rapproché du premier dans les mêmes conditions aux vers IX, 113, 1 et 2. Il a donné un dérivé qui est au masculin *arjikiya* et au féminin *arjikiyā*. La seconde forme est un nom de rivière compris au vers X, 75, 5 dans une énumération de rivières terrestres, mais qui a pu être à l'origine comme ceux de Sarasvatī, Rasā, etc., celui d'une rivière céleste. La même observation s'applique au nom de *sushomā* compris dans la même énumération, et rapproché au vers VIII, 53, 11 du nom d'*Arjikiya* (masculin) et de celui de *Çaryanāvat* dans une énumération de préparateurs et de lieux d'origine du Soma qui comprend aussi, au vers précédent, la race humaine. Il a aussi une forme masculine correspondante, *sushoma*, rapprochée au vers VIII, 7, 29 du nom d'*Arjika* et de celui de *Çaryanāvat*, lequel est encore au vers VIII, 6, 39, rapproché de *Svarnara*, toujours comme préparant le Soma pour Indra. C'est seulement plus loin, en traitant de la préparation du Soma par des sacrificateurs célestes, que je pourrai déterminer le sens de ces différents mots qui me paraissent désigner, les uns des préparateurs, les autres des récipients célestes du Soma. Les textes où ils sont rapprochés et dont quelques-uns auraient pu être réservés aussi pour figurer parmi ceux qui opposent le Soma terrestre au Soma céleste, m'ont paru néanmoins devoir figurer ici, comme étant au nombre des plus caractéristiques parmi les énumérations de formes ou d'origines diverses du Soma.

Toutes les essences de Soma ne composent d'ailleurs ensemble qu'une seule nature, à la fois élevée et profonde, I, 91, 3; cf. 4. C'est un seul et même être qui prend tantôt une forme, tantôt une autre (cf. IX, 71, 8; 74, 7; 92, 2; 86, 22?), sauf à atteindre sa plus grande gloire dans le ciel, I, 91, 18. Quand on dit qu'il entre dans toutes les formes, IX, 25, 4, dans toutes les essences, IX, 28, 2, il faut entendre qu'il les prend lui-même, cf. IX, 34, 4; cf. encore IX, 64, 8. Les formes qu'il entoure toutes, IX, 86, 5; 111, 1, sont, comme le prouve le vers IX, 66, 3; cf. 2, ses propres formes, ses manifestations diverses auxquelles il est supérieur, qui sont renfermées en lui comme en leur principe. Nous verrons que c'est lui encore qui est représenté au vers IX, 85, 12, sous le nom de *Gandharva*, comme contemplant lui-même toutes ses formes. Au vers IX, 71, 2, il manifeste, il délivre lui-même

son essence d'Asura, celle apparemment qui habite le séjour attribué à Soma dans le ciel suprême, IX, 86, 15.

Les différents séjours ou lieux d'origine de Soma sont désignés d'une façon plus précise dans les passages suivants, I, 91, 4 : « Avec celles de tes essences qui sont dans le ciel, avec celles qui sont sur la terre, avec celles qui sont sur les montagnes, dans les plantes, dans les eaux, avec elles toutes sois-nous favorable, etc. » IX, 59, 2 : « Clarifie-toi en coulant des eaux, ô toi qui ne peux être trompé, en coulant des plantes, en coulant des cuves. » Les eaux, en tant que séjour de Soma opposé à d'autres, et surtout les eaux d'où il coule, ne peuvent être simplement celles auxquelles il est mêlé dans sa préparation sur la terre. Elles sont le séjour atmosphérique de Soma, en sorte que le vers I, 91, 4 se trouve contenir la mention de ses séjours dans les trois mondes. Celle des montagnes et des plantes qui peuvent d'ailleurs, les premières surtout, être placées dans le ciel (comme nuages) aussi bien que sur la terre, n'ajoute rien à l'énumération qui ne soit déjà compris dans ces divisions générales. Des citations analogues sur Agni ont donné lieu plus haut à des observations du même genre.

Le chiffre trois joue du reste dans le mythe de Soma un rôle analogue à celui que nous avons constaté dans le mythe d'Agni. Je ne prétends pas pourtant qu'il n'y puisse faire allusion qu'aux trois mondes. Dans le sacrifice du Soma, ce breuvage est exprimé trois fois dans la même journée, et c'est certainement la cérémonie du soir qui est désignée par le terme de « troisième pressurage, » au vers 5 de l'hymne III, 28, à Agni, où ce terme est opposé à celui de « pressurage de midi », *ibid.* 4. Il n'y a aucune raison d'interpréter autrement le troisième pressurage auquel on invite Indra, III, 52, 6, les Açvins, Vâl. 9, 1, les Ribhus, I, 161, 8 ; IV, 33, 11 ; 34, 4 ; 35, 9 ; cf. IV, 37, 3. On pourrait voir une allusion à ces trois cérémonies dans la mention des trois étangs de Soma bus par Indra, V, 29, 8, qui sont appelés une fois tous ensemble les étangs de Manus, *ibid.* 7, tandis qu'ailleurs ce sont les dieux Maruts, soit seuls, VIII, 7, 10, soit avec les dieux Pûshan et Vishnu, VI, 17, 11, qui en tirent la liqueur. Dans ces derniers cas, un rite du sacrifice terrestre aurait été transporté à la préparation du Soma dans le ciel, d'autant plus facilement d'ailleurs qu'il était lui-même emprunté aux trois divisions de la journée réglées sur les trois étapes de la

course diurne du soleil. Il faut remarquer pourtant, d'une part, que le personnage de Manus a un caractère mythologique assez accusé pour que ses trois étangs de Soma ne doivent pas de toute nécessité être rapportés à la terre seule, de l'autre que des nombres correspondant primitivement à des divisions épuisant l'univers ont été souvent, en vertu d'une loi que nous étudierons au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, et dont nous trouvons une application dans le triple ciel, séjour de Soma, IX, 113, 9, attribués tout entiers aux espaces supraterrrestres.

En fait l'intervention de Vishnu, dans un texte relatif aux trois étangs de Soma, suggère naturellement l'idée des trois pas de ce dieu, « pleins d'une douce liqueur, » I, 154, 4, lesquels, ainsi qu'on le verra, correspondent ordinairement aux trois mondes. La même idée se retrouve au vers II, 22, 1, dans la mention du Soma exprimé par lui pour Indra dans les trois coupes (*trikadrukeshu*). Il n'y a pas de conclusion particulière à tirer des textes portant simplement qu'Indra a bu le Soma dans ces trois coupes, I, 32, 3 ; II, 11, 17 ; 15, 1. Mais les trois coupes à travers lesquelles vole Yama, X, 14, 16, ne peuvent guère être que des divisions de l'univers, comme les « six larges » et « l'unique élevé » mentionnés dans ce même vers sur lequel nous reviendrons d'ailleurs. J'en dirai autant des trois tonnes, sinon de celles dont il est question au vers VII, 2, 8, en même temps que de trois cuves pleines, et dans lesquelles trois Somas sont pressés pour Indra dans sa demeure, *ibid.* 7, au moins des trois tonnes pleines de liqueur nommées avec les trois cieux, les triples eaux et tous les êtres, comme comprises en Parjanya, VII, 101, 4. Remarquons encore à propos des tonnes, *koça* (cf. IX, 75, 3 ; IX, 103, 3), que Soma est prié d'ouvrir la tonne « intermédiaire », IX, 108, 9, apparemment pour en sortir lui-même : la tonne intermédiaire sera celle de l'atmosphère. Au vers VI, 47, 4, les trois penchants de montagnes où Soma entretient la liqueur, sont évidemment aussi identiques aux trois mondes nommés dans le même vers. Citons encore le vers X, 27, 23, où les trois étangs qui « échauffent » la terre doivent être des étangs renfermant un élément igné, en d'autres termes des réservoirs de Soma : deux de ces étangs, mentionnés ensuite séparément, rappellent les deux bûches d'Agni qui vont vers leur sœur, cf. p. 140, et par conséquent les deux mondes supérieurs opposés à la terre.

Mais revenons à des textes et à des termes plus clairs. Soma reçoit l'épithète *triprishtha* « qui a trois plateaux », c'est-à-dire « qui coule de trois plateaux », VII, 37, 1 ; IX, 71, 7 ; 75, 3 ; 90, 2 ; 106, 11 (cf. IX, 62, 17), et il faut entendre par là les trois mondes comme la prouve le vers IX, 86, 27, qui place le troisième plateau de Soma en haut du ciel. On l'appelle aussi *trishadhashta* « qui a trois demeures », VIII, 83, 5, comme Agni, et on dit qu'il prend trois demeures en se clarifiant, IX, 103, 2, ou, ce qui revient sans doute au même, qu'il passe par trois tamis, IX, 97, 55. Au vers IX, 73, 8, je crois comprendre que ces trois tamis sont renfermés en lui, c'est-à-dire les trois mondes dans l'élément divin qui les dépasse¹. Soma reçoit encore l'épithète *tridhātu* « triple », IX, 1, 8 ; 70, 8, et cette expression est en quelque sorte commentée dans le vers IX, 86, 46, où nous lisons que Soma coule triple « autour des mondes ».

Quant à l'épithète *tryāçir*, V, 27, 5, je ne crois pas qu'on doive l'interpréter, comme le fait M. Roth, après Sâyana, dans le sens de « qui est mêlé à trois produits différents du lait », ni, comme on pourrait y songer aussi, par le rapprochement des épithètes *gavāçir* « mêlé aux vaches » (au lait), *yavāçir* « mêlé au froment », en ajoutant. je suppose, les eaux au froment et au lait. Je l'expliquerais plutôt dans le même ordre d'idées que les épithètes *tridhātu*, *trishadhashta* et *triprishtha*, « qui se mêle à trois sortes de lait ou d'eaux dans les trois mondes. » On en peut rapprocher cette expression du vers IX, 108, 12, « Il prend un vêtement triplement (ou trois fois) », le liquide auquel Soma s'unit étant souvent, comme nous le verrons, appelé son vêtement².

Trois essences, *dhâman*, sont au vers IX, 67, 26, attribuées à Soma en même temps qu'à Agni et à Savitri, et nous retrouverons les vers IX, 96, 18 et 19, qui à la troisième essence de Soma en ajoutent encore une quatrième. Au vers IX, 73, 1,

1. Cette interprétation, en dépit du vers suivant, me semble convenir mieux au contexte que cette autre : « Il prend (passe par) trois tamis dans le cœur de l'homme. » — De même, bien que le terme *tryavi* signifie « âgé d'un an et demi », il me semble difficile de ne pas reconnaître un jeu de mots dans l'application de cette épithète au veau que lèche la vache céleste, III, 55, 14, et, si on la traduit alors « qui a trois tamis, » de ne pas identifier le veau à Soma.

2. Ce serait peut-être aller trop loin que de chercher une allusion à la même idée dans cette autre expression : « Il se revêt d'une triple protection dans les eaux, » IX, 97, 47.

Soma prend, pour se laisser saisir, trois têtes qui correspondent probablement aux trois mondes. Notons aussi, quoique nous n'ayons pas encore traité du Soma sous le nom d'*amrita*, que d'après le vers VI, 44, 23, Indra a trouvé la triple ambrosie cachée dans les espaces du ciel (sans doute pour la répandre dans les deux autres mondes). Enfin nous verrons en étudiant le mythe du cheval du sacrifice, que ce cheval, symbole de Soma, a pareillement trois formes, ou selon l'expression du vers X, 56, 1, trois « splendeurs, celle qui est ici, la supérieure, et la troisième. »

J'ai donné, en traitant une première fois des nombres mythologiques à propos des différentes formes d'Agni, les raisons qui m'ont déterminé à étudier d'ordinaire le nombre trois avant le nombre deux. Celui-ci n'a pas une moindre importance dans le mythe de Soma que dans celui d'Agni. On se rappelle que l'opposition du Soma terrestre et d'un Soma céleste ressortait déjà de quelques-uns des textes cités pour établir, d'une façon générale, la diversité des formes de Soma. Elle est plus nette dans celui-ci, X, 116, 3 : « Enivre-toi, ô Indra, du Soma divin ; enivre-toi de celui qui est exprimé chez les habitants de la terre. » « Tu règnes sur l'univers, » dit le vers IX, 66, 2 à Soma, « avec tes deux formes (*dhāman*) qui se font face l'une à l'autre. » C'est encore une allusion aux deux mondes qu'il faut voir dans le vers IX, 86, 6, d'après lequel les rayons de Soma partent de deux côtés. Au vers IX, 65, 27, le pronom *anayā* désigne une splendeur « éloignée » de Soma qui se trouve implicitement opposée à sa forme terrestre¹. Les deux Somas sont opposés au vers IX, 85, 11, sous la forme de deux oiseaux dont il est dit expressément que l'un vole dans le ciel et que l'autre est arrêté sur la terre.

D'après le vers IX, 38, 5, le suc enivrant, le fils du ciel, regarde d'en haut le Soma qui a pénétré par le tamis. Ici, le Soma céleste paraît être soleil. Le vers IX, 79, 4 oppose encore, quoiqu'en termes assez obscurs, le séjour céleste de Soma à son séjour terrestre. Les trois coupes et les trois tonnes de Soma ont été plus haut identifiées aux trois mondes. Les deux cuves, *camū*, sont certainement le ciel et la terre aux vers IX, 69, 5 et 71, 1 qui représentent le Soma prenant

1. L'opposition est mieux marquée au vers IX, 65, 12, seulement elle ne porte plus sur les formes de Soma lui-même, mais sur celles de la prière qui l'accompagne.

entre elles un vêtement ou une chevelure de nuages. On peut voir au moins une allusion aux deux mondes dans les autres mentions de ces deux cuves, IX, 36, 1 ; 72, 5. Le duel du mot *onî* qui, quel que soit son sens précis, désigne deux ustensiles servant à la préparation du Soma, IX, 16, 1, suggère inévitablement l'idée du ciel et de la terre dans la formule *dhartâram onyoh*, IX, 65, 11, appliquée à Soma qui est si souvent appelé « celui qui soutient les deux mondes¹. »

Nous retrouverons sous d'autres chefs le vers IX, 70, 2, opposant le Soma (terrestre) qui mendie la précieuse ambroisie et le Soma (céleste) qui se revêt des eaux brillantes quand on a trouvé sa demeure ; le vers IX, 12, 5, d'après lequel le Soma (céleste) qualifié ailleurs de *parisru* « coulant tout autour », IX, 1, 6 (cf. IX, 68, 1 ; cf. aussi l'épithète *parijman* appliquée à Agni), « embrasse » le Soma (terrestre) qui a coulé dans les cuves ; enfin ce vers si curieux, IX, 64, 30 : « Que tu sois séparé de lui, ô Soma, ou que tu lui sois réuni, sage du ciel, clarifie-toi, pareil au soleil, pour notre salut. » Nous verrons aussi qu'on peut identifier au Soma aussi bien qu'à l'Agni terrestre le personnage qui semble appelé au vers V, 44, 6 le reflet du soleil (cf. 7) dans les eaux, et qui est dans le même hymne opposé sous le nom d'inférieur (vers 2), à « l'aîné » (vers 1). La mention de « l'aîné » se retrouve dans un hymne à Soma, IX, 97, 22, et il y semble implicitement opposé au Soma terrestre. Citons encore dans le même ordre d'idées le « nombril céleste » de Soma, VI, 39, 4, expression qui d'ailleurs éveille l'idée de père plutôt que celle de frère aîné.

L'assimilation de Soma à la foudre permet de lui rapporter encore le vers X, 27, 21, qui oppose à la foudre répandue en divers lieux au-dessous des eaux du soleil (au Soma terrestre) une forme glorieuse (littéralement une gloire) supérieure. Enfin l'opposition du Soma terrestre et du Soma céleste n'est nulle part relevée avec plus de force que dans le vers X, 85, 3 : « On croit avoir bu le Soma quand la plante a été exprimée ; mais le Soma que connaissent les prêtres, personne ne l'atteint, » cf. 4. Ce vers fait d'ailleurs partie d'un texte où,

1. Je mentionne ici seulement pour mémoire les textes d'après lesquels Soma donne les richesses des deux mondes, IX, 14, 8 ; 19, 1 ; 29, 6 ; 63, 30 ; 97, 51 ; 100, 3, la double richesse, IX, 4, 7 ; 40, 6 ; 100, 2. Ils rappellent pourtant la double nature de Soma quand celui-ci est représenté comme apportant lui-même ces biens du ciel et de la terre, IX, 57, 4 ; cf. 31, 2. Nous aurions pu citer plus haut d'autres passages d'après lesquels Soma procure les richesses du ciel, de la terre et de l'atmosphère, IX, 36, 5 ; 64, 6.

comme nous l'avons reconnu, le Soma céleste est identifié à la lune.

Remarquons pour Soma, comme nous l'avons fait pour Agni, que la croyance à une forme céleste de cet élément a dû singulièrement favoriser la distinction du breuvage sacré et d'un dieu qui y préside. Cette distinction est devenue assez complète pour que le dieu Soma, non-seulement soit invité au sacrifice¹, I, 91, 10; cf. IX, 65, 5 et *passim*, pour y goûter les offrandes, I, 91, 4; cf. IX, 77, 3; 114, 4, qui le fortifient comme les autres dieux (*āhutivridh*, IX, 67, 29; cf. IX, 4, 9; 47, 1 et tout l'hymne 47), mais encore soit compris dans l'énumération des dieux qu'Agni est prié d'amener au sacrifice pour y boire le Soma, V, 51, 9.

En attendant que nous puissions continuer au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* l'étude des nombres qui figurent dans le mythe de Soma, remarquons encore qu'il est, par son titre de *diçdm pati* « maître des régions », IX, 113, 2, mis en relation avec les quatre points cardinaux, lesquels paraissent bien être représentés au vers V, 47, 4 par les quatre personnages (masculins !) qui le portent et l'hébergent, et au vers IX, 74, 6 par les quatre ouvertures ou sources (*nābh*), situées au bas du ciel, qui portent l'offrande immortelle².

§ II. — SUITE DU PRÉCÉDENT

Il a été prouvé dans le paragraphe précédent que le breuvage du sacrifice est de même nature que le soleil et l'éclair. Ainsi se poursuit la démonstration d'un des points principaux que nous avons en vue dans cette première partie; c'est à savoir que le sacrifice est une imitation des phénomènes célestes. Ajoutons ici, comme nous l'avons fait au début du paragraphe correspondant de la section consacrée à Agni, quelques remarques qui se rattachent au même ordre d'idées. J'ai déjà constaté que les trois pressurages du Soma exécutés dans une même journée correspondent aux trois positions que prend successivement le soleil le matin, à midi et le soir. Il n'est

1. Il faut peut-être interpréter dans le même sens les passages où Soma est invité à s'asseoir sur le barhis, IX, 55, 2 et *passim*.

2. Cf. encore les quatre mers de la richesse procurées par Soma, IX, 33, 6.

pas impossible qu'une allusion à la course circulaire du soleil soit également renfermée dans l'emploi fréquent de verbes signifiant courir, IX, 24, 5, couler, IX, 68, 10, tout autour, cf. IX, 63, 10, pour exprimer l'écoulement du Soma terrestre. Enfin le choix que les Aryas védiques faisaient d'une plante croissant sur les montagnes pour en tirer le breuvage du sacrifice, ne leur avait-il pas été suggéré par le mythe du Soma, venu de la montagne suprême, IX, 87, 8, c'est-à-dire du ciel et particulièrement des nuages du ciel, I, 187, 7? Nous nous en tenons pour le moment à ces observations qui n'auraient pas facilement trouvé place ailleurs. Mais c'est dans les relations que le Soma entretient, en tant qu'élément mâle, avec les éléments femelles du sacrifice, que l'imitation des phénomènes célestes apparaîtra dans toute son évidence.

Nous passons aux rapports de Soma avec les sacrificateurs. Comme Agni, il est à la fois leur père et leur prototype. Le premier caractère s'explique par le fait même de l'assimilation de Soma à Agni, particulièrement dans le mythe où il est conçu comme descendant du ciel mêlé aux eaux de la pluie. Je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit d'Agni à ce sujet. Remarquons seulement encore que Soma entre dans le corps du père, non pas seulement transformé en nourriture comme Agni, mais sous sa forme visible, et venons immédiatement aux textes. Ces paroles d'un rishi « Vous êtes mes pères, ô Somas, » IX, 69, 8, pourraient se prendre simplement au sens moral. Mais il en est autrement du vers IX, 97, 40, d'après lequel Soma, roi du monde et assimilé à une mer (voir p. 164), a fait entendre un grand bruit, lors de la première organisation du monde, en engendrant les créatures. Cet acte, d'ailleurs, n'a pas été accompli par lui une fois pour toutes. On lui demande la semence d'où sort la postérité, IX, 60, 4. Il est le donneur de semence répandu dans les mondes (ou dans les êtres?), IX, 86, 39. Il est lui-même la semence, et c'est en cela, conformément à l'interprétation donnée plus haut du mythe pour Agni, que consiste sa paternité, IX, 86, 28: « Voici ta postérité, ô toi, semence divine; tu règnes sur l'univers entier. » On lui applique l'épithète *javant*, VIII, 83, 5, qui peut s'interpréter dans deux sens: « ayant » ou « donnant une postérité »; ces deux sens reviennent d'ailleurs essentiellement au même. Il semble identifié à son propre père (cf. p. 100) dans le vers IX, 74, 5,

portant qu'il dépose dans le sein d'Aditi un fœtus qui ne paraît être autre que lui-même, puisque c'est par ce fœtus que les hommes deviennent pères d'une nombreuse postérité. C'est peut-être ce père qui se désigne lui-même au vers X, 183, 3, comme déposant un fœtus dans les plantes (cf. Parjanya, p. 172) et comme engendrant une postérité sur la terre. En tant que procédant directement de lui, les anciens sacrificateurs ont pu être appelés les frères de Soma, *somajāmayah*, X, 92, 10. Ils sont au contraire appelés ses fils au vers X, 56, 6, si l'Asura dont il est là question est le même que le cheval, évidemment identique à Soma (cf. p. 222) célébré dans les trois premiers vers de l'hymne (cf. p. 221). Je suis porté à identifier aussi à Soma le personnage accomplissant le sacrifice comme un sage (voir ci-après), qui a engendré les sept poètes, IV, 16, 3; cf. 1 et 2. Une allusion au même mythe pourrait être cherchée dans le vers I, 121, 2. Mais n'insistons pas sur ces textes obscurs et terminons par deux citations qui vont nous montrer dans Soma, père des hommes, le lien qui rattache la terre au ciel. La première nous a déjà servi à reconnaître le sens du mot « nombril » dans les textes qui établissent une filiation, IX, 10, 8 : « Il (Soma) a réuni notre nombril à son nombril, et notre œil au soleil ; il a tiré du sage une postérité. » Voici l'autre qui rappelle la précédente, en même temps que la qualification de « tête du ciel » appliquée à Soma, I, 43, 9 : « Ta descendance, ô immortel, selon l'institution suprême de la loi, reçois-la avec amour sur ton nombril, ô Soma, toi qui es la tête (du ciel) ; sois attentif aux hommages qu'elle te rend. »

L'assimilation à un sacrificateur paraît au premier abord beaucoup plus étrange pour Soma que pour Agni. C'est en effet par Agni que se consomme le sacrifice, c'est lui qui porte l'offrande à sa destination ; mais Soma est l'offrande même. Si nous nous rappelons pourtant la confusion si fréquente dans un même personnage mythologique des attributs du feu et des fonctions d'allumeur ou de porteur du feu, nous nous étonnerons moins que dans certains mythes dont l'un, du reste, celui de la descente du ciel, nous est déjà connu, le préparateur ou le porteur du Soma ne soit autre originairement que le Soma lui-même. Il suffisait pour que la conception du Soma se dédoublât ainsi en celles d'un breuvage et d'un préparateur du breuvage, qu'il pût être par quelque côté considéré comme un prêtre. Or indépendam-

ment de son identité essentielle avec Agni qui pouvait lui faire attribuer toutes les fonctions mythologiques de ce dernier, il était particulièrement appelé à remplir ses fonctions sacerdotales par un attribut qui lui appartient en propre et qu'Agni lui a peut-être même emprunté : la sagesse.

Les textes qui rapportent l'inspiration des poètes à l'ivresse du Soma ont été déjà cités. On dit encore qu'il remplit l'intelligence, IX, 72, 5, donne l'activité à la pensée, IX, 21, 7, ouvre la voie à l'hymne nouveau comme il l'a ouverte à l'ancien, IX, 91, 5 ; cf. 9, 8, qu'il conduit les pensées ou les prières par le plus droit chemin, I, 91, 1, qu'il est le premier inventeur de la prière, IX, 91, 1, le cocher de l'intelligence, IX, 16, 2, qu'en coulant et en se clarifiant il donne toutes les sagesse, IX, 57, 2 ; 62, 25 ; 63, 25 ; 66, 1. C'est lui qui, connaissant les régions (*diçah*, cf. *diçâm pati*), les indique à celui qui l'interroge, IX, 70, 9, qui a appris au poète que tous les remèdes sont dans les eaux, I, 23, 20. Dans l'hymne X, 94, sur les pierres qui pressent le Soma, la prière suivante du vers 14 est sans doute adressée au Soma lui-même : « Délie la pensée de celui qui t'a exprimé. »

Maître de l'esprit, IX, 11, 8 ; 28, 1, gardien de la prière, VI, 52, 3, et de la sagesse antique, IX, 6, 8, Soma doit nécessairement puiser en lui-même la science qu'il communique aux autres. Faisant les *rishis*, IX, 96, 18, il a lui-même l'esprit d'un *rishi*, *ibid.* Il n'est pas seulement appelé un sage, IX, 84, 5 ; cf. IX, 7, 4 ; cf. encore I, 91, 2 ; IX, 15, 2, un *rishi*, VIII, 68, 1 ; cf. 4 ; IX, 35, 4 ; 87, 3 ; 96, 6 ; cf. 18, le sage du ciel, IX, 64, 30. Les textes qui lui donnent ces qualifications rappellent quelquefois en même temps sa nature de liquide, IX, 18, 2 ; 54, 1, et de breuvage, IX, 65, 29, c'est-à-dire l'origine même du mythe. On lui attribue aussi à lui-même l'éloquence, VI, 39, 1, qu'il communique à ceux qui le boivent. Il est comparé à un chantre, IX, 71, 7, ou reçoit directement le nom de chantre, IX, 7, 6 ; 66, 9. Ici, du reste, le mythe trouve un nouveau point d'appui dans le fait matériel du son que rend le Soma en coulant par le tamis, IX, 96, 17 ; 106, 14, pour ne rien dire du bruit qui l'accompagne dans le ciel sous forme d'éclair ; c'est peut-être à ce dernier qu'il est fait allusion au vers IX, 97, 7 où Soma est représenté comme un sanglier.

Les chants de Soma sont naturellement des hymnes ; sa science est avant tout la science sacrée, la science du sacri-

fiçe. Gardien de la loi, IX, 48, 4, connaissant la première loi, la loi céleste, IX, 70, 6, sur laquelle ont été réglés, comme nous le verrons en étudiant l'idée de loi, les rites du sacrifice, il découvre les noms ou les essences secrètes des dieux pour qu'on les proclame sur le gazon du sacrifice, IX, 95, 2; il les proclame lui-même, IX, 97, 7; il dit où sont les dieux, IX, 39, 1, il nomme Indra, IX, 63, 9. En cette qualité déjà il a droit au titre de *hotri* qui, dans le *Rig-Veda*, désigne ordinairement le sacrificateur en général, mais qui le désigne surtout en tant qu'invoquant (*hú*) les dieux et les invitant au sacrifice. Il est seulement comparé à un *hotri* aux vers IX, 92, 2 et 6, ainsi qu'aux vers IX, 97, 1 et 47, dans ces derniers d'ailleurs avec mention de ses chants. Mais on dit de lui, avec une allusion évidente au titre de *hotri* dans le choix de la racine employée (*hú*), qu'il invoque, cf. IX, 84, 1, et fait descendre du ciel les dieux, IX, 80, 1, et particulièrement Indra, IX, 96, 1. Nous retrouverons plus loin le passage où les Soma sont comparés à des *hotri* sacrifiant dans le ciel, IX, 97, 26.

Ajoutons que comme Agni auquel il est assimilé, non-seulement d'une façon générale en tant qu'élément igné et dans ses formes célestes, mais dans le culte même en tant qu'étendard du sacrifice, IX, 86, 7, il sert de messager, IX, 45, 2; cf. 99, 5, et plus généralement d'intermédiaire entre l'homme et les dieux, cf. IX, 94, 3. Il est en effet comme Agni un dieu descendu sur la terre, à la fois ami d'Indra, par exemple, et des hommes, IX, 97, 43.

Pour toutes ces raisons, Soma a été considéré aussi bien qu'Agni comme le véritable sacrificateur. Il partage avec lui la qualification de *yajna-sádhana* « qui accomplit le sacrifice », IX, 72, 4, et celle de *svadhvara* à laquelle on s'accorde à donner le même sens dans son application si fréquente à Agni (voir Gr. s. v.), et qu'il n'y a aucune raison¹ d'interpréter autrement dans son application à Soma, IX, 86, 7; IX, 3, 8. Il est expressément prié au vers IX, 44, 4, de faire en se clarifiant un sacrifice agréable, et au vers IX, 74, 2, d'honorer par le sacrifice les deux mondes. On va jusqu'à dire qu'il répand le gazon, IX, 5, 4, probablement celui du sacrifice céleste. Nous l'avons déjà vu comparé à un *hotri*. Il reçoit aussi

1. L'expression *svadhvaram janam* désigne au vers VIII, 5, 33 les sacrifiants terrestres, et au vers I, 45, 1 les ancêtres divinifiés. Il n'y a donc pas lieu non plus d'attribuer au mot le sens de « qui reçoit bien les sacrifices ».

le nom de *potri*, IX, 67, 22, et celui de *brahman* parmi les dieux, IX, 96, 6. Je ne parle pas du nom de *vipra* (cf. Gr. s. v.) qui désigne ordinairement les prêtres, mais dont l'application est beaucoup plus large que celle des mots précédents. L'un des textes les plus intéressants pour le sujet qui nous occupe est celui où Soma reçoit à la fois les noms d'offrande, *havih*, et de sacrificateur, *havishmat* (qui fait l'offrande), IX, 83, 5, (cf. 96, 12), rapprochés avec une intention évidente. Il montre que la contradiction signalée par nous dès le début n'échappait pas aux *rishis* védiques, mais qu'elle ne les arrêtait pas non plus. Elle flattait plutôt leur goût pour ces paradoxes qu'ils présentent si souvent sous forme d'énigmes.

Aux mythes d'Agni prêtre et d'Agni père des hommes, nous avons rattaché ceux d'Agni maître de maison et d'Agni chef de tribu. Soma est aussi le chef des tribus, IX, 108, 10, le pasteur des hommes, IX, 35, 5, le roi de la demeure, IX, 97, 10; 23; cf. 18, celui qui veille sur elle, IX, 82, 4, et fait prospérer le domaine, IX, 104, 2; cf. VII, 54, 2. Il est invoqué sous le nom de *Vástosh pati* « maître de la demeure » dans l'hymne VII, 54, où il reçoit en outre au vers 2 l'un de ses noms vulgaires (*indu*), et en outre au premier vers de l'hymne VII, 55.

Pour que notre étude du personnage de Soma reste dans toutes ses parties parallèle à celle que nous avons consacrée à Agni, c'est encore ici que nous devons citer les textes relatifs à son antiquité. Et en effet cette antiquité intéresse, au moins par un côté, le mythe de Soma père des hommes, et celui de Soma sacrificateur et prototype des sacrificateurs. Or Soma est, il est vrai, souvent comparé, comme l'est aussi Agni, à un petit qui vient de naître, IX, 74, 1; 105, 1; 109, 12, et représenté pour cette raison jouant dans la cuve, IX, 6, 5; 45, 5, jouant comme un petit, IX, 110, 10. Nous le verrons léché comme un veau par ses mères, IX, 100, 1 et 7; cf. 85, 11. On le compare aussi à un beau jeune homme, IX, 14, 5, et il est appelé lui-même un jeune homme, IX, 9, 5; 67, 29, car il est devenu grand en naissant, IX, 59, 4.

Mais sa naissance dans chaque cérémonie nouvelle n'est qu'une renaissance. Il a coulé autrefois pour Manu, IX, 96, 12, et généralement pour les anciens sacrificateurs, IX, 67, 31; 97, 51, comme il coule pour les nouveaux. Le récipient où il s'arrête est sa demeure ancienne, IX, 107, 5, et les che-

mins qu'il suit à travers le tamis sont ses anciens chemins, IX, 52, 2. Aussi lui donne-t-on à lui-même la qualification d' « antique » en même temps que celle de « naissant », IX, 96, 10. Il est le breuvage antique, IX, 6, 3 ; cf. 36, 3, et le premier-né de deux jeunes parents qui, comme nous le verrons, sont le ciel et la terre, IX, 68, 5. Nous savons déjà qu'il est le premier inventeur de la prière. Il est aussi appelé le premier législateur *dhāmadhā*, IX, 86, 28. C'est donc lui qui a établi cette loi ancienne que suivent ceux qui l'honorent, IX, 97, 5 ; cf. 3, 9 ; 42, 2, et qu'il suit lui-même, IX, 111, 3 ; cf. encore IX, 23, 2 ; 54, 1.

Il me resterait à montrer que Soma l'ancien, Soma le maître de la demeure, Soma le prêtre, Soma l'ancêtre des hommes, est, comme Agni, représenté dans la mythologie védique par divers personnages légendaires de sacrificateurs. Mais tandis que dans le chapitre consacré à Agni, tout en réservant ceux des personnages de ce genre dont la légende est dans une relation particulièrement étroite avec les mythes d'Indra et des Aṇvins, j'en ai trouvé encore un certain nombre qui ont pu dès lors faire l'objet d'une étude spéciale ; en ce qui concerne Soma au contraire, j'en suis à peu près réduit, pour ne pas anticiper sur les sujets de la seconde et de la troisième partie de ce livre, à prier le lecteur d'attendre jusque-là la confirmation d'un fait que je ne pouvais me dispenser de signaler ici. Cependant on a vu déjà que le *rishi* Vasishtha, dans l'hymne VII, 33, où il est assimilé à l'éclair (vers 10), paraît être assimilé aussi à Soma dont l'une des formes est d'ailleurs l'éclair : « Tous les dieux t'ont reçu dans la cuiller, goutte tombée par l'effet de la prière divine » (vers 11). La vérité est que l'idée du feu et celle du Soma, confondues, comme nous l'avons vu, dans les formes célestes de ces éléments, se retrouvent souvent aussi confondues dans la conception des sacrificateurs mythologiques. C'est ainsi encore que Soma est appelé comme Agni « le plus Angiras », IX, 107, 6, ce qui revient à faire de lui le chef de la troupe des Angiras, le premier Angiras.

Remarquons aussi que le mot *peru*, désignant au vers IX, 74, 4, les préparateurs du Soma, peut passer pour un nom du Soma lui-même (voir p. 191).

§ III. — RETOUR DU SOMA AU CIEL. — MYTHES DE L'AUTRE VIE

Descendu du ciel avec les eaux de la pluie auxquelles il est mêlé, Soma y remonte par le sacrifice. Il faut se rappeler ici d'abord les deux modes de participation des dieux au sacrifice qui ont été décrits à propos de l'ascension d'Agni au ciel. Souvent les dieux sont conçus comme venant s'asseoir sur le gazon du sacrifice. On peut interpréter en ce sens les textes qui les invitent à se diriger vers le Soma pour le boire, IX, 97, 20, qui constatent qu'ils sont en effet venus vers lui, IX, 61, 13, qui invitent Soma à exciter le cœur d'Indra pour qu'il vienne s'asseoir dans le séjour de la loi, IX, 8, 3. Mais en revanche on dit aussi que Soma va, IX, 71, 8 ; IX, 101, 4, coule, IX, 44, 1, s'élance vers les dieux, IX, 11, 1, particulièrement vers Indra, Vâyu, les Açvins, IX, 7, 7 ; 8, 2 ; 25, 5 ; 96, 16, qu'il va vers les dieux comme un cheval, IX, 71, 6, qu'il va tout autour d'eux en les enivrant, IX, 98, 7, qu'il monte dans Vâyu, IX, 63, 22, enfin qu'il va au rendez-vous d'Indra, IX, 15, 1 ; 61, 25, d'Indra et de Vâyu, IX, 13, 1, des dieux, III, 62, 13 ; IX, 78, 1. Sans doute le lieu de ce rendez-vous peut être la place même du sacrifice, et le mouvement de Soma peut n'être autre que celui qui lui est imprimé dans les différentes manipulations dont il est l'objet et auxquelles font d'ailleurs allusion plusieurs des passages cités. Cependant puisqu'il est, de même que les autres offrandes, sacrifié dans le feu, et puisque le feu, souvent conçu, il est vrai, comme amenant les dieux au sacrifice, est tout aussi souvent et beaucoup plus naturellement supposé porter les offrandes au ciel, on doit reconnaître que les formules en question peuvent faire allusion à un transport analogue du Soma sacrifié. En fait, les Somas offerts à Vâyu reçoivent au vers I, 134, 2, l'épithète *abhi-dyavah* « dirigés vers le ciel », dont on peut rapprocher l'épithète *ûrdhva* « dressé », donnée au Soma brillant dans le sacrifice, IX, 98, 3. D'ailleurs le Soma, même lorsqu'il est bu par les dieux sur l'autel même, n'en remonte pas moins au ciel. Il y remonte avec les dieux eux-mêmes, et c'est peut-être à une conception de ce genre que font allusion certains

textes qui le représentent monté sur le char d'Indra, IX, 96, 2; 87, 9; 103, 5. Sans doute le Soma dont il s'agit dans les passages de ce genre pourrait être le Soma céleste. Mais il n'y a, ce me semble, aucune raison de ne pas s'en tenir à l'idée du Soma terrestre dans le vers IX, 97, 6, où le parallélisme de la formule « Que ton suc enivrant aille trouver Indra » semble éclairer suffisamment celle qui nous intéresse ici : « Va sur le même char que les dieux pour nous faire des dons. »

Du reste ces observations, qu'en raison de l'intervention des dieux auxquels est offert le sacrifice, je n'ai pu présenter dans cette première partie que par une légère dérogation à mon plan, n'avaient d'autre objet que de préparer le lecteur à mieux apprécier la portée des textes relatifs au retour direct de Soma dans le ciel. Certaines citations qui ont été faites plus haut à propos de l'identification de Soma au soleil pourraient déjà contenir des allusions à ce mythe. Je veux parler de celles qui nous ont représenté Soma montant dans le ciel, et des formules constatant son union, nous dirions dans ce cas, sa réunion au soleil. Mais rien n'y indiquait qu'il partit en effet de la terre. Le vers IX, 64, 30 déjà cité « Que tu sois séparé de lui, ô Soma, ou que tu lui sois réuni, sage du ciel, clarifie-toi, pareil au soleil, pour notre salut », est déjà plus significatif, cf. encore IX, 65, 27. Mais voici les textes décisifs. IX, 65, 16 : « Le roi s'avance avec les prières, se clarifiant chez Manu, pour aller dans l'atmosphère. » IX, 63, 8 : « Il a attelé l'Etaça¹ du soleil, se clarifiant chez Manu, pour aller dans l'atmosphère. » *Ibid.* 9 : « Et il a attelé les dix harits du soleil pour aller (dans l'atmosphère), lui, Indu, en prononçant le nom d'Indra. » Laissons de côté le dernier trait où nous avons déjà relevé plus haut une allusion aux fonctions de Soma comme hotri. Remarquons qu'en dépit du caractère mythologique de Manu, son séjour, dans la pensée du poète, ne peut être ici que la terre. Rappelons-nous enfin le vers IX, 86, 37, déjà cité, d'après lequel Soma attelle les harits (chevaux) du soleil auquel il est identifié, et parcourt avec elles les mondes. Nous verrons alors dans les trois vers qui viennent d'être rapprochés, les traces évidentes d'un mythe qui représentait le Soma terrestre s'élevant dans les airs, comme le feu lui-même, pour y prendre la forme du

1. Cheval du soleil.

soleil. La réunion du Soma terrestre au soleil est encore indiquée dans le vers IX, 97, 33 qui, après avoir montré Soma, d'abord sous la forme d'un oiseau divin regardant du haut du ciel, puis sous celle du breuvage coulant dans la cuve, ajoute : « Marche en hennissant vers le rayon du soleil. » Il faut en rapprocher un vers où interviennent de nouveau la mention d'Indra et celle de Vâyu, mais qui montre précisément l'opportunité des citations faites en tête de cette section et leur intérêt pour le sujet que nous y traitons, IX, 61, 8 : « Une fois exprimé, il passe à travers le tamis et se réunit à Indra, à Vâyu, aux rayons du soleil. » Nous lisons encore qu'il se rend au lieu où se tiennent les immortels « en prenant toutes les formes », IX, 25, 4, et il se pourrait que tel passage où nous voyons le breuvage du Soma se transformer en foudre (IX, 47, 3 ; cf. p. 169) dût être pris en ce sens que le Soma terrestre va se réunir à l'éclair comme il se réunit au soleil. Quoi qu'il en soit, je crois que l'élément désigné par le mot *peru*, que la terre lance comme un cheval hennissant, V, 84, 2, est encore le Soma. (Voir *Revue critique*, 1875, II, p. 390.) Ajoutons que la réunion de la forme terrestre du Soma à l'une de ses formes célestes est exprimée en termes formels, ainsi que nous le verrons plus loin, sous la figure du cheval du sacrifice.

Au mythe de l'ascension d'Agni au ciel a été rattachée plus haut la croyance des Aryas à une vie future dans les mondes supérieurs. Soma joue aussi son rôle dans cette croyance, non pas sans doute un rôle identique à celui du feu, transportant effectivement les morts dans leur nouvelle demeure, mais le rôle qui pouvait être naturellement assigné à un breuvage déjà considéré comme préservant des maladies sur la terre, celui d'assurer l'immortalité. On peut même, comme nous le verrons, préciser davantage et dire que le Soma, qui s'assimilait au corps de l'homme, I, 187, 10, en constituait l'essence immortelle. En ce sens c'était le Soma qui remontait au ciel dans la personne des morts. C'eût été pour nous une raison, indépendamment du parallélisme que nous désirons maintenir entre les différents paragraphes des deux sections consacrées à Agni et à Soma, de rapprocher, dans la seconde comme dans la première, le retour de l'élément en question dans le ciel et son rôle dans les mythes de la vie future.

Soma donne aux chantres la force et la beauté, et revêtus

de cette beauté, ils sont allés à l'immortalité, IX, 94, 4. Dans l'hymne VIII, 48 auquel nous avons déjà emprunté un long fragment, on lit au vers 3 : « Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus immortels, nous sommes arrivés à la lumière, nous avons atteint les dieux ; que pourrait maintenant sur nous la malveillance ? Que pourrait sur nous, ô immortel, la perfidie d'un mortel ? » Il ne paraît pas douteux que ce vers ne soit mis par le poète, comme les suivants, dans la bouche des hommes. Immédiatement après, il est vrai, les mêmes suppliants demandent seulement à Soma la prolongation de la vie (vers 4), en sorte qu'on pourrait croire que l'immortalité n'est là rien de plus que l'éloignement de la mort naturelle. C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter le vers 18 de l'hymne VI, 75 sur les armes : « Je couvre tes membres d'une cuirasse ; que le roi Soma te revête d'immortalité¹. » Toutefois, dans la citation précédente, ce trait « nous avons atteint les dieux », qui est d'ailleurs une anticipation à mettre sur le compte de l'ivresse produite par le Soma, éveille bien l'idée de la vie future. Il ne peut en tout cas y avoir de doute sur la portée du vers 6 de l'hymne funéraire X, 16 où Soma, le Soma « qui a pénétré dans les brâhmanes », est prié, en même temps que le feu du bûcher, de réparer le dommage causé au corps du trépassé par différents animaux qui représentent peut-être les messagers de la mort². Enfin nous devons citer tout un fragment de l'hymne IX, 113, où la croyance à l'immortalité, et à l'immortalité obtenue par Soma, est exprimée dans les termes les plus clairs. Nous supprimerons seulement dans la traduction le refrain commun à tous les vers de l'hymne, « Coule, ô Indu (Soma), pour Indra. »

6. « Là où le prêtre (céleste, Brahmag?), ô toi qui te clarifies, prononçant des paroles rythmées, presse magnifiquement le Soma avec la pierre, répandant la joie avec ce Soma.

7. « Là où est la clarté impérissable, dans le monde où est déposée la lumière, dans ce monde immortel et indestructible, ô toi qui te clarifies, place-moi.

8. Là où est le roi fils de Vivasvat (Yama), là où est la partie la plus reculée du ciel, là où sont ces eaux lointaines toujours jaillissantes, en ce lieu rends-moi immortel.

1. La cuirasse pourrait être le Soma lui-même. Au vers 19, c'est la prière qui est considérée comme une cuirasse. Cf. encore *ibid.* 8.

2. Sur « l'oiseau » en particulier, voir p. 92.

9. « Là où l'on se meut à son gré, dans le triple firmament, dans le triple ciel du ciel, là où sont les mondes resplendissants, en ce lieu rends-moi immortel.

10. « Là où sont les objets de tous les désirs, là où est le séjour élevé du brillant, là où l'on se rassasie de la *svadhâ* (offrande aux mânes), en ce lieu rends-moi immortel.

11. « Là où sont les joies, les plaisirs, les satisfactions, là où le désir atteint ses objets, en ce lieu rends-moi immortel. »

Le « séjour du brillant » est aussi mentionné au vers VIII, 58, 7, et c'est là, ou, comme le porte encore le même vers, dans les trois fois sept séjours de son ami¹, que l'homme espère aller avec Indra, après avoir bu comme lui le Soma. L'« ami », peut-être aussi le « brillant », n'est autre que Soma lui-même. Remarquons encore à ce propos que le séjour céleste où l'on n'arrive, ainsi que nous l'avons vu plus haut, qu'après avoir été brûlé, renferme un « tamis », IX, 83, 1, le tamis « du brûlant », *ibid.* 2, qui éveille encore naturellement l'idée de Soma. Le ciel où Soma fait arriver les morts est en effet son propre séjour. Il y a une allusion à ce mythe en même temps qu'à celui de Soma père des hommes, dans le vers déjà cité, IX, 10, 8 : « Il a réuni notre nombril à son nombril, et notre œil au soleil. »

D'après ce qui précède, Soma avait à peu près les mêmes titres qu'Agni à la dignité de roi des morts. Il figure en effet au vers VIII, 48, 13, en compagnie des pères, et il ne serait pas impossible que l'idée de Soma se fût confondue avec celle d'Agni dans le personnage de Yama.

J'ai dit en commençant que le Soma bu par l'homme constituait l'essence immortelle de son corps. Cette idée me paraît se rattacher au mythe de l'*amrita* qu'on a rapproché de celui de l'ambrosie chez les Grecs, et dont j'ai différé l'étude jusqu'ici. Ce mythe, qui tient une beaucoup plus grande place dans la mythologie brahmanique proprement dite que dans la mythologie védique, se confond en somme avec celui de Soma. Dans ces recherches limitées aux hymnes du *Rig-Veda*, nous n'avons à lui consacrer une étude particulière que pour chercher à déterminer la signification primitive du terme *amrita* lui-même.

Ce mot est d'abord un adjectif signifiant « immortel » et

1. *Trih sapta pade* pour *padeshu*.

appliqué aux éléments naturels tels que le feu, la lumière et les eaux, aux dieux qui les représentent ou qui y président, enfin aux hommes parvenus dans le séjour des dieux. Il est aussi pris substantivement, non-seulement au masculin pour désigner les dieux en tant qu'immortels, mais au neutre: c'est ce dernier emploi qui nous intéresse ici. Dans beaucoup de cas, le neutre *amrita* peut se prendre au sens d'« immortalité » comme l'abstrait *amritatva*. Dans un certain nombre d'autres, il paraît désigner une substance identique au Soma. Il n'a pas, quoi qu'on en ait dit¹, d'autres significations, ou plutôt les deux sens qui viennent d'être indiqués se ramènent eux-mêmes à une acception primitive unique, celle d'essence, de principe immortel.

Les dieux, comme procédant de ce principe, sont appelés les fils de l'amrita, VI, 52, 9; X, 13, 1, et ce sont eux encore qui sont désignés dans cette prière adressée aux Maruts « Donnez-nous à la descendance de l'amrita », VII, 57, 6, c'est-à-dire « faites-nous arriver chez les dieux². » L'épithète *amritabandhavah* que les dieux reçoivent au vers X, 72, 5, fait allusion à la même filiation, si l'on admet le sens que j'ai déjà donné à *bandhu* dans l'épithète correspondante des

1. MM. R. et Gr. veulent qu'il désigne en outre « l'ensemble des immortels » et « le monde de l'immortalité ou des dieux ». Mais dans les vers I, 35, 2; — III, 25, 2; 34, 2; VIII, 31, 9; — I, 13, 5; 170, 4, où ils croient trouver le premier de ces deux sens, le mot *amrita* peut être masculin et désigner au singulier les immortels, comme en français « l'homme » pris absolument signifie « les hommes. » Au vers I, 35, 2 en particulier, il est difficile de comprendre pourquoi MM. R. et Gr. expliquent l'accusatif singulier *amritam* autrement que l'accusatif singulier *martyam* « le mortel » qui lui est opposé. Dans tel autre des passages cités, par exemple au vers III, 34, 2, il est même possible que notre mot désigne une seule divinité, soit Indra. Dans ceux pour lesquels M. R. a imaginé le sens de « monde des dieux » adopté par M. Gr., le mot *amrita* est bien neutre, mais il s'y explique très-bien dans le sens d'immortalité ou d'essence, de principe immortel. Au vers I, 125, 6, il est dit que ceux qui donnent la dakshinā ont en partage l'immortalité. L'erreur est ici évidente et peut être considérée comme un simple lapsus de M. Gr. dans son lexique. Au vers I, 91, 18 où Soma est invité à prendre ses formes glorieuses et suprêmes dans le ciel, on peut comprendre qu'il se gonfle « pour l'immortel », c'est-à-dire pour le dieu auquel il est offert, ou « pour l'immortalité », c'est-à-dire pour prendre sa forme immortelle, divine. Nous retrouverons le vers X, 53, 10 où la mention des couteaux avec lesquels les sages « façonnent pour l'immortalité » rappelle le mythe du cheval du sacrifice. L'expression *amritasya lokah*, X, 85, 20, où l'idée de monde est exprimée par un mot particulier *loka*, ne peut servir à prouver que le mot *amrita* signifie à lui seul « le monde de l'immortalité. » Les autres expressions où M. Gr. croit encore trouver ce sens sont discutées dans le texte.

2. Cf. la prière également adressée aux Maruts : « Placez-nous dans l'immortalité, *amritatve*, » V, 55, 4.

hommes, *mrityubandhavah* « fils de la mort ». Le principe immortel ou l'immortalité réside avant tout dans Agni, dans Soma, dans le beurre, identifié peut-être à Soma, que nous avons vu déjà assimilé au lait de la vache céleste, dans Aditi qui est cette vache elle-même ; c'est pourquoi Agni, III, 17, 4, Soma (et Pûshan), II, 40, 1, le beurre, IV, 58, 1, Aditi, VIII, 90, 15, reçoivent la qualification de « nombril » de l'amrita : cette expression signifie que l'amrita tire d'eux son origine (voir p. 35). Le « nombril de l'amrita » sur lequel reposent les chemins qu'embrassent la terre et le ciel, V, 47, 2, est également le lieu d'origine du principe immortel, la patrie de l'immortalité. L'aurore est l'étendard, la manifestation de ce principe, III, 61, 3 ; cf. VI, 7, 6¹. Les rois de l'amrita, comme les vers I, 122, 11 ; X, 93, 4, nomment les Adityas, les maîtresses de l'amrita² qui sont les aurores IV, 5, 13, et plus généralement ceux qui règnent sur l'amrita, qui en sont les maîtres, comme Agni, V, 28, 2, les Açvins, I, 112, 3, les Maruts, V, 58, 1, sont ceux qui disposent du principe immortel, et qui avant tout jouissent eux-mêmes de l'immortalité. On lit en effet au vers I, 71, 9, que Mitra et Varuna, au vers I, 72, 6, que les anciens sacrificateurs, dieux ou ancêtres, célébrés dans l'hymne entier, gardent pour eux-mêmes l'amrita, c'est-à-dire l'immortalité, en d'autres termes se conservent immortels³. Le terme de gardien (*rakshitri*, VI, 7, 7, *gopā*, VI, 9, 3 ; VIII, 42, 2) de l'amrita, appliqué à Agni et à Varuna, peut s'expliquer dans le même ordre d'idées.

La convenance de notre interprétation du mot *amrita* comme signifiant « essence immortelle » apparaît surtout dans les emplois qui en sont faits au pluriel dans les vers I, 35, 6 et III, 38, 4. Ces emplois rappellent les formules, si fréquentes

1. Il se pourrait aussi qu'au vers VI, 7, 6, le mot *amritasya* fût, non pas un substantif dépendant de *ketund*, mais un adjectif se rapportant à *vaicvānorasya*.

2. Si l'expression ne signifie pas « épouses de l'immortel (du soleil) ».

3. L'exactitude de cette interprétation me paraît prouvée : 1° par la comparaison du vers I, 96, 6 où la racine *raksh* est employée pareillement au moyen, et où l'abstrait *amritatva* remplace le mot *amrita* ; 2° par le rapprochement des trois fois sept places cachées au moyen desquelles les héros de l'hymne I, 72 gardent pour eux l'amrita, et des places cachées au moyen desquelles (*yena* pour *yebhih*) les dieux ont atteint l'immortalité, *amritatva*, X, 53, 10. Au vers I, 71, 9 le mot *goshu* ne dépend pas de *rakshamāndh*, mais exprime la situation de Mitra et Varuna au milieu des vaches (voir quatrième partie, ch. I, sect. ix). Cf. encore l'expression *rakshamāndh asuryaṇ*, II, 27, 4.

dans le *Rig-Veda*, où les dieux et les personnages mythologiques qu'on leur assimile sont représentés prenant leurs essences, leurs formes (*nāma*, *dhāmāni*, etc.) sacrées, *yajñi-yāni*, cachées, *guhya*, etc. Le neutre de l'adjectif *amrita* lui-même est ainsi employé dans les locutions *amritāni nāma*, X, 123, 4, *dhāmāny amritā*, III, 55, 10, « essences immortelles. » Au vers III, 38, 4, le pluriel du mot *nāman* pourrait même être facilement sous-entendu, puisque le singulier du même mot est exprimé dans le pāda précédent. Je n'hésite donc pas à traduire « L'essence du mâle, de l'Asura, est grande ; celui qui a toutes les formes a pris¹ ses essences (ses formes) immortelles », et au vers I, 35, 6, « Ils se sont emparés des essences immortelles, s'en servant comme de l'essieu d'un char » (pour apparaître dans le ciel ? cf. p. 97). On dit à peu près de même d'Agni qu'il est maître de mainte essence immortelle, *amritasya bhūreh*, VII, 4, 6, c'est-à-dire qu'il peut la prendre, et qu'il a fait pour lui-même, qu'il a pris, toutes les essences, les formes immortelles, *cakrāno amritāni viçvā*, I, 72, 1. Le Gandharva a proclamé, annoncé les essences immortelles, *amritāni*, des rivières, X, 139, 6.

En résumé le mot *amrita*, employé substantivement au neutre, s'explique dans un grand nombre de passages, pour la plupart desquels MM. Roth et Grassmann ont proposé d'autres sens, comme se rapportant à un mot *nāman*, *dhāman*, etc. sous-entendu, ou mieux à l'idée d'essence, de nature, de forme, exprimée par ces mots. Cette signification d'« essence, nature, forme immortelle » est en même temps la transition naturelle à celle d'« immortalité² » avec laquelle elle se confond du reste dans la plupart des cas. Je crois qu'elle rend compte aussi du sens, d'ailleurs relativement rare³ dans le

1. Cf. l'emploi de la racine *sthā* accompagnée du préfixe *d* avec le mot *dhāman* (essence, et non demeure, voir quatrième partie, ch. III, sect. 1) pour régime direct, X, 13, 1. C'est probablement dans la même combinaison de *d sthā* avec le mot *amrita* qu'il faut chercher le sens du vers Vāl. 4, 7, dont la construction me paraît d'ailleurs difficile.

2. Voir dans le lexique de M. Gr. s. v. les autres passages où le mot prend ce sens.

3. Plus rare, selon moi, que n'en ferait juger le lexique de M. Gr. Au vers X, 122, 5, l'expression *hūyamāno amritāya* paraît signifier « appelé à l'immortalité », cf. IX, 108, 3. Les vers V, 3, 4 ; X, 11, 9, où le mot paraît signifier « l'immortel », les vers III, 23, 1 ; VI, 75, 18, où il signifie certainement « l'immortalité », semblent cités par erreur. (Voir pour le premier et les deux derniers la traduction de M. Gr. lui-même.) Je réserve l'inter-

Rig-Veda, qu'on rend d'ordinaire par le terme, emprunté à la mythologie grecque, d' « ambroisie ».

Remarquons d'abord qu'en dépit de la parenté certaine des noms et de la ressemblance évidente des mythes, nous avons le droit, en cherchant à préciser le sens du sanskrit *amrita*, de négliger le grec ἀμβροσία, qui, renfermant un suffixe dérivatif, ne lui correspond pas exactement. Ajoutons que nous ne songeons pas à donner pour base au mythe de l'amrita l'idée vague et abstraite d'essence, de principe immortel, mais l'idée beaucoup plus précise et plus concrète d'essence, de nature immortelle de tel ou tel élément particulier à déterminer. Tout le monde a admis depuis M. Kuhn que cet élément était l'eau du ciel, l'eau immortelle, c'est-à-dire toujours jaillissante. Nous avons en effet rencontré plus haut une application aux eaux du pluriel neutre *amritāni* dans le sens d' « essences immortelles », X, 139, 6, et la qualification d'immortelles leur est donnée aux vers I, 62, 10 ; IV, 3, 12 (cf. X, 95, 9 ?). Mais les rishis attribuent la même épithète à la lumière, VII, 76, 1, et particulièrement à l'aurore, I, 113, 13 ; VII, 75, 3. D'autre part, on est d'accord pour identifier l'amrita au Soma, qui est appelé en effet l'offrande immortelle, IX, 74, 6, la liqueur immortelle, X, 123, 3, et qui, sous la figure du Purusha (voir chap. III), a quatre pieds dont l'un est tous les êtres, et dont les trois autres sont l'amrita dans le ciel, X, 90, 3. L'amrita, « nombril (principe) de la loi, » qui naît lorsque le nuage donne son lait, IX, 74, 4, semble être le Soma, célébré dans l'hymne entier. Un passage concernant les relations du Soma avec le vent, I, 135, 9, a déjà été rapproché des vers VI, 37, 3 ; X, 186, 3, où le nom d'*amrita* paraît substitué à celui de Soma. Enfin l'amrita, mis au vers III, 26, 7 dans la bouche d'Agni, paraît bien être le breuvage sacré versé dans le feu¹. Soma est, il est vrai, distingué de l'*amrita* au vers VI, 44, 23, d'après lequel il a trouvé cette substance « cachée dans les espaces du ciel », jouant ainsi le rôle attribué ailleurs aux flammes d'Agni, III, 1, 14. Mais ce vers fait peut-être allusion à l'action du Soma terrestre sur le Soma céleste, comme un

prétation des vers I, 164, 21 ; V, 2, 3 ; X, 12, 3, qui me semblent obscurs. Une dizaine d'autres passages où M. Gr. croit encore, à tort selon moi, devoir donner au mot *amrita* le sens d' « ambroisie » sont interprétés dans le texte.

1. La coupe de Soma offerte à Indra reçoit elle-même l'épithète *amrita* « immortelle ».

autre vers déjà cité, IX, 70, 2, où le Soma « mendiant le précieux amrita ¹ » est opposé à celui qui « se revêt des eaux brillantes, quand on a trouvé sa demeure », c'est-à-dire au Soma céleste identique à ce même *amrita*. Nous savons d'ailleurs que le personnage de Soma est sujet à un dédoublement dont nous avons eu un exemple dans le mythe du Soma apporté sur la terre par un aigle. Or, j'ai montré que le Soma n'est pas identifié à la pluie elle-même, mais bien à l'élément igné contenu dans les eaux de la pluie, et cette observation me paraît applicable à l'amrita. C'est en ce sens que j'interprète le vers I, 23, 19, qui place l'amrita dans les eaux, et le vers X, 30, 12, d'après lequel les eaux portent l'amrita.

En somme, je crois que l'*amrita*, en tant qu'élément matériel, est l'essence immortelle du Soma contenue dans les eaux du ciel, à laquelle le breuvage du sacrifice est identique, tant par son origine que par ses effets. C'est cette essence immortelle qui, lorsque le corps mortel de l'homme se l'assimile, le transforme et le rend lui-même immortel. L'immortalité des dieux eux-mêmes n'a pas d'autre principe d'après les vers IX, 106, 8 et 108, 3, dont l'un porte que les dieux ont bu le Soma pour l'immortalité, l'autre que Soma a appelé à l'immortalité les races divines.

§ IV. — LE SACRIFICE CÉLESTE

On attribue au Soma céleste la même origine qu'au Soma terrestre. Nous avons déjà remarqué qu'il vient aussi d'une montagne, seulement cette montagne est la montagne suprême, IX, 87, 8, c'est-à-dire le ciel même ou le nuage. Il est la « lueur des montagnes (célestes) », I, 187, 7. C'est également d'une plante qu'il est tiré, IX, 61, 10 : « Celle de tes formes qui est née là-haut d'une plante et qui séjournait dans le ciel a été reçue par la terre. » Il sort des plantes pour parcourir le vaste espace² (en passant à travers un tamis, voir ci-après),

1. *Amritasya cārunah*. Cette formule désigne probablement aussi dans ses autres emplois, IX, 70, 4; 108, 4; 110, 4, le Soma céleste. Les « lois de l'amrita » que suit Soma, IX, 70, 4; 110, 4, seront ses propres lois. Peut-être faut-il entendre de même l'expression *amritasya dhāma*, IX, 94, 2; 97, 32.

2. Le terme de « vaste espace » en supposant qu'il ait pu désigner la

IX, 68, 2. C'est une plante qui paraît donner la liqueur mêlée aux eaux dont les Maruts inondent la terre, V, 54, 8. Le Soma céleste est, comme il arrive souvent pour le Soma terrestre, désigné lui-même par le terme de plante. Il est la plante qui fait le tour de toutes choses, IX, 74, 2 ; cf. 68, 6 et 2, la plante « tonnante », IX, 72, 6. C'est sous la forme d'une plante qu'il a été apporté à la terre par l'aigle, IV, 26, 6. Le vers où la plante prend la forme du soleil a été déjà cité, I, 46, 10 : « Un éclat est venu à la plante, le soleil brillant comme l'or. » La plante que Varuna paraît conduire à l'homme pour qu'il voie la lumière, VII, 88, 2, est sans doute aussi le Soma-soleil. Au vers X, 94, 3, les pierres du pressoir dévorent « la branche de l'arbre brillant ». Qu'il s'agisse là du Soma céleste ou du Soma terrestre, il est certain que le mythe de l'arbre céleste, dont M. Kuhn a longuement traité dans son livre sur la descente du feu et du breuvage des dieux, se rattache à celui du Soma. Il tient d'ailleurs fort peu de place dans le *Rig-Veda*. On peut cependant citer entre autres le vers X, 135, 1 qui représente Yama sous un arbre aux larges feuilles, le vers I, 164, 20 ; cf. 22, sur lequel nous reviendrons, et ceux où les dieux Maruts sont représentés « pillant l'arbre », V, 54, 6, et « secouant le fruit brillant », *ibid.* 12.

Dans le ciel, comme sur la terre, le suc de la plante est exprimé avec des pierres. Quelques traits au moins de l'hymne X, 94, consacré tout entier aux pierres du pressoir (rapprochées au vers 1 des montagnes, c'est-à-dire sans doute des nuages), ne peuvent convenir qu'à des pierres célestes. Ces pierres dont le bruit sort de bouches « brillantes » (vers 2), ne font pas seulement retentir la terre (vers 4), mais ceux qui les mettent en mouvement font retentir la terre et le ciel (vers 12), et ce qui est plus caractéristique encore, elles font pousser les blés comme si elles en semailent la graine (vers 13, cf. I, 23, 15 ; 117, 21 ; 176, 2, quatrième partie, chap. I, sect. II, *Rijrâçva*). Les pierres que Savitri est prié de mettre en mouvement, X, 175, 1 et 4 ; cf. X, 100, 8 ; 9, lors même que le poète entendrait par là les pierres du sacrifice

cuve où coule le Soma terrestre, ne l'aurait désigné en tout cas que par allusion aux espaces célestes qu'elle représente. Toutes les objections du même genre que soulèveraient mes interprétations donneraient lieu à une réponse analogue. La description de la préparation du Soma terrestre en des termes qui feraient allusion à celle du Soma céleste pourrait, au point de vue où nous nous plaçons, c'est-à-dire au point de vue de l'analyse mythologique, remplacer la description de la préparation céleste elle-même.

terrestre, ne seraient sans doute que la représentation de celles que le même dieu devait employer en qualité de préparateur du Soma céleste (voir quatrième partie, ch. I, sect. vi). C'est en ce sens que j'interprète le vers 3 du même hymne X, 175 ; les pierres terrestres y sont désignées comme étant placées « chez les inférieurs », c'est-à-dire chez les hommes.

Nous avons vu déjà à propos des trois formes de Soma, qu'il passe par trois tamis correspondant aux trois mondes. C'est ici le lieu de développer cette idée qu'il est clarifié dans les mondes supérieurs de la même manière que sur la terre. Je n'insisterai pas sur l'emploi de la racine *pū* et particulièrement du participe *pavamāna* « se clarifiant » dans les textes concernant le Soma céleste. Mais à ces indications se joint la mention formelle du tamis, *pavitra*, dans le vers IX, 86, 30 : « O Soma qui te clarifies, tu es clarifié pour les dieux sur le tamis, lors de l'organisation du monde (*littéralement* de l'espace, cf. IX, 97, 40). » Le tamis céleste est même désigné comme le terrestre par le terme de « laine de brebis », aux vers IX, 12, 4, « Soma se réjouit sur le nombril du ciel, sur la laine de brebis, » et IX, 37, 3 : « Il traverse en se clarifiant les espaces du ciel, la peau de brebis ¹. » Le tamis avec lequel, comme nous le verrons plus tard, le Soma est purifié par la « fille du soleil », est appelé « la laine éternelle », IX, 1, 6. L'expression « les *grandes* brebis », IX, 109, 7, s'applique peut-être également au tamis céleste. On dit au vers X, 31, 8 d'un personnage représentant évidemment Soma, qu'il prend la peau (le ciel ou le nuage), pour tamis, quand les harits le portent comme le soleil, ou plutôt en qualité de soleil. C'est encore au soleil que Soma paraît identifié quand « ses rayons brillants » traversent le tamis au haut du ciel, IX, 66, 5. Aux vers IX, 10, 5 ; 91, 3, les Somas traversent le tamis sous le nom même de soleils. Le Soma « allant avec le soleil », c'est-à-dire réuni à cet astre (voir p. 161 ²), se clarifie sur le tamis dans le ciel, IX, 27, 5.

1. Je ne vois aucune raison de croire qu'il s'agisse là de deux séjours différents de Soma.

2. Si la racine *hds* est, comme le croit M. Grassmann, un simple développement de *hd*, il me semble inutile de lui attribuer avec MM. Roth et Grassmann le sens de « rivaliser », celui d'« aller » convenant parfaitement à tous ses emplois. Voyez surtout A. V. IV, 36, 5.

Dans un vers déjà cité où Soma paraît, non pas identifié au soleil, mais placé dans le soleil, IX, 97, 38, en qualité de créateur¹, il reçoit également l'épithète *punāna*, « qui se clarifie. » Il semble que le soleil ait été lui-même considéré comme le tamis par lequel passe le Soma, identifié alors à la lumière du soleil. Ainsi s'expliqueraient les fils « brillants » de ce tamis « du brûlant », tendu dans l'espace du ciel, IX, 83, 2, et qui ne peut être atteint, comme nous l'avons vu, que par ceux qui ont été « cuits », c'est-à-dire par les morts incinérés dont l'un des principaux séjours dans l'autre vie est en effet le soleil. Remarquons à ce propos qu'un tamis est parallèlement tendu dans les flammes d'Agni, IX, 67, 23 ; 24.

Un mythe plus curieux encore que celui qui fait des rayons du soleil les fils d'un tamis, serait celui qui en ferait des doigts occupés à faire couler le Soma céleste. Les doigts jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans les formules relatives à la préparation du Soma, et il est naturel qu'ils ne soient pas oubliés dans celles qui concernent le Soma céleste. En fait, ils sont suffisamment désignés par le nombre dix au vers IX, 92, 4, où ils interviennent dans la préparation d'un Soma que la mention des « sept rivières », où il se purifie, nous oblige à placer dans le ciel, et il est dit expressément au vers IX, 86, 27, que les doigts purifient Soma sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel. Or nous lisons au vers IX, 38, 3, que les dix harits actives purifient le Soma et le font briller. Dans cette formule le nombre « dix », non moins que l'acte de « purifier », éveille nécessairement l'idée des doigts ; quant au nom de « harits », c'est celui des chevaux du soleil qui, comme nous l'avons vu, représentent ses rayons. Le Soma céleste figurant presque à chaque vers de l'hymne IX, 38, c'est probablement de lui qu'il est aussi question au vers 3. Il y serait représenté, sous la forme du soleil, purifié par ses propres rayons assimilés à des doigts. Cette conception est d'autant plus facile à admettre qu'au vers VIII, 61, 16, les sept rayons du soleil servent à exprimer un liquide qui paraît être également le Soma céleste. Le doute n'est pas possible au vers 4 de l'hymne IX,

1. Cf. le vers IX, 97, 40 où Soma, appelé « la mer qui a mugi lors de la première organisation (du monde) » et passant à travers le tamis, est considéré comme engendrant les créatures.

76, à Soma. On y voit celui-ci, appelé le roi de l'univers, « purifié par le trait du soleil. » Les rayons du soleil sont ici désignés par le terme de « trait, flèche » comme ils l'étaient tout à l'heure par le nom de harits. Ils sont en même temps assimilés à des doigts par l'acte de « purifier le Soma » qui leur est attribué. L'image des doigts du soleil n'est d'ailleurs pas plus étrange que celle des mains du soleil admise par tous les mythologues.

Quant à notre première formule, celle où l'idée des doigts est encore plus directement suggérée par le nombre dix, lors même qu'elle devrait être appliquée au Soma terrestre, nous pourrions toujours y voir une trace, non plus, il est vrai, de l'assimilation des rayons du soleil à des doigts, mais bien de l'assimilation inverse, et en somme équivalente, des doigts aux rayons. Les doigts auraient, dans la préparation du Soma terrestre, représenté les rayons du soleil¹. On peut, je crois, trouver une autre trace de cette conception dans le nom de *kship* ou *kshipā* donné aux doigts, IX, 14, 7; 79, 4; 86, 27, aux dix doigts, V, 43, 4; IX, 8, 4; 15, 8; 46, 6; 61, 7; 80, 4; 5; 85, 7; 97, 12; 57, en tant qu'ils sont occupés à la préparation du Soma (ou du feu, III, 23, 3, qui, au point de vue mythologique, et en ce qui concerne les allusions aux phénomènes célestes, ne diffère pas du Soma). Ce mot auquel M. Grassmann attribue la signification étymologique vague, et mal justifiée par le sens de la racine *kship*, de « mobile », est susceptible d'une explication très-précise dans l'ordre d'idées qui nous occupe. La racine *kship* signifie lancer, particulièrement lancer une arme de jet; des mots *kshipanu* et *kshipra* qui en sont formés, l'un paraît désigner la flèche ou l'archer, l'autre est une épithète de l'arc et de la flèche (voir Gr. s. v.). Je crois donc que le mot *kship*, *kshipā* a signifié primitivement « flèche » et qu'il n'a désigné les doigts occupés à préparer le Soma que par allusion aux flèches, c'est-à-dire aux rayons du soleil, que nous avons tout à l'heure vus désignés par un terme équivalent dans l'opération ana-

1. Nous verrons que les doigts sont aussi assimilés à des chevaux portant le Soma, comme les harits qui le traînent dans le ciel sous sa forme de soleil, X, 31, 8. Ce qui m'engage, dans notre exemple, à ne pas m'arrêter à l'idée des harits cauales, et à remonter jusqu'à celle des rayons qu'elles représentent, c'est qu'il n'y est pas question de traîner, mais de purifier le Soma. Les *hari* purifiant le Soma, qui paraissent également désigner les doigts au vers IX, 96, 2, peuvent suggérer aussi, par l'intermédiaire de l'idée de cheval céleste, celle des rayons du soleil.

logue qui leur est attribuée, IX, 76, 4. M. Grassmann a reconnu lui-même l'assimilation des doigts à des flèches dans certains emplois des mots *çarya*, *çaryā* qui n'ont certainement par eux-mêmes que le second sens¹. Mais il en a cherché l'explication dans l'assimilation du bras lui-même à un carquois dont les doigts seraient les flèches. Cette explication qui n'est nullement suggérée par les textes où les bras sont nommés en même temps que les flèches représentant les doigts, IX, 110, 5; X, 61, 3, a en outre le défaut de ne se rattacher à rien dans l'ensemble des mythes du Soma. Au contraire, l'assimilation des doigts et des rayons du soleil nous a paru déjà résulter d'autres formules, et n'est d'ailleurs qu'un trait de plus de l'assimilation générale des cérémonies du sacrifice aux phénomènes célestes. Les flèches désignées par le mot *çaryā* ne figurent encore que comme terme de comparaison au vers IX, 110, 5, où le Soma est représenté « porté dans les bras comme par des flèches ». La particule comparative est supprimée au vers X, 61, 3, où les flèches semblent appelées ses propres flèches, *çaryābhis... asya*. En tout cas, je crois qu'on ne peut interpréter autrement l'expression *çaryāni tānvā*² du vers IX, 14, 4; ce sont bien là ses propres flèches que le Soma « abandonne » pour couler. Or que peuvent représenter les flèches de Soma, si ce n'est les rayons du soleil, soit que nos deux dernières citations se rapportent en effet au Soma-soleil, soit que des formules qui ne conviendraient bien qu'au Soma céleste y aient été appliquées au Soma terrestre, par allusion au premier? Primitivement au moins, le Soma qui « abandonne ses

1. M. R. avait proposé le sens de « natte de roseaux » pour les passages où j'admets avec M. Gr. le sens métaphorique de flèches et le sens réel de doigts. Le primitif *çara* signifie en effet roseau, d'où flèche de roseau. Mais on ne trouverait pas d'autre mention dans le Rig-Veda d'une natte de roseaux servant à tamiser le Soma.

2. M. R. explique le mot *tānva*, ici et au vers IX, 78, 1, comme résultant de l'allongement métrique de l'a radical d'un mot *tanva* « tissé » dont il n'y a pas d'ailleurs d'autre exemple. M. Gr. admet cette interprétation en ajoutant au sens de « tissé » celui de « tendu, » mais sans chercher, à ce qu'il semble, à la faire concorder avec celle qu'il avait, dans son Lexique, adoptée pour le mot *çarya*, pris par M. Roth dans le sens de « natte de roseau », et qu'il a abandonnée dans sa traduction de ce passage. Je crois qu'ici, comme en beaucoup d'autres cas, on peut se dispenser de l'hypothèse d'une homonymie. Le mot *tānva* dérivé de *tanū*, qu'on rencontre au vers III, 31, 2, s'explique au vers IX, 14, 4 comme nous l'indiquons dans le texte. Au vers IX, 78, 1, la « brebis propre » de Soma suggère pareillement l'idée des rayons du soleil considérés, non plus comme des flèches, mais comme les fils d'un tamis. (Voir plus haut, p. 201.)

propres flèches » ne peut être que le Soma qui, au lieu de couler des doigts représentant sur la terre les flèches, c'est-à-dire les rayons du soleil auquel il est identifié, coule en flots de lumière de ces rayons mêmes. Remarquons d'ailleurs à ce propos que les flèches de Soma l'assimilent, toujours sans doute en qualité de soleil, à un archer « frappant avec des flèches », *çaryahan*, IX, 70, 5; cf. 68, 2.

Nous avons vu déjà que les divers récipients du Soma, cuves, coupes, etc., se retrouvent dans les mondes supérieurs comme sur la terre, ou plutôt que les différents mondes sont assimilés à ces récipients. La cuve appelée *kalaça* figure au vers IX, 86, 22 avec le tamis dans la préparation du Soma sous ses formes divines, *divyeshu dhâmasu*. Ajoutons que dans cette préparation, comme dans celle qui a lieu sur la terre, il est mêlé aux eaux : « Il a coulé du ciel sur le tamis dans les flots de la mer, » IX, 39, 4; cf. 85, 10. C'est une nouvelle preuve qu'il n'est pas identifié purement et simplement aux eaux du ciel. Les « vaches » dont Soma est enveloppé quand les doigts le purifient sur le troisième plateau, dans l'espace brillant du ciel, IX, 86, 27, peuvent représenter, comme nous le verrons, soit les eaux, soit le lait auquel le suc de la plante est mêlé dans le sacrifice. Le même texte fait mention des acclamations, représentant les prières, qui accompagnent cette préparation du Soma céleste.

Ainsi tous les détails de la préparation du Soma sont les mêmes dans le ciel que sur la terre. Les phénomènes célestes où intervient le Soma sont déjà par là matériellement assimilés au sacrifice. Le dernier trait surtout est caractéristique à ce point de vue. L'assimilation du reste va paraître plus complète encore dans les textes concernant les préparateurs célestes du Soma. Faisons seulement avant de les aborder une dernière remarque : l'image de la « chaîne » du tisserand, consacrée pour représenter le sacrifice, est appliquée à la manifestation de Soma dans le ciel, de Soma « tendant la chaîne suprême », IX, 22, 6, et la faisant retentir, *ibid.* 7; cf. encore IX, 69, 6.

Les préparateurs du Soma dans le ciel sont évidemment considérés comme des sacrificateurs dans l'hymne IX, 26, dont les trois premiers vers au moins leur sont consacrés : « 1. Les prêtres ont purifié le cheval (Soma) sur le sein d'Aditi (du ciel ou de la femelle céleste, voir quatrième partie, ch. I, sect. ix), avec leurs doigts, avec leurs prières. —

2. Les vaches (les prières) ont acclamé l'inépuisable aux mille gouttes, Soma qui supporte le ciel. — 3. Ils ont avec sagesse mis en mouvement le pieux (Soma), se clarifiant dans le ciel, puissant, nourricier. » Dans l'hymne VII, 103, les préparateurs célestes du Soma sont représentés par des grenouilles (*Revue critique*, 1875, II, p. 393); mais ces grenouilles elles-mêmes sont, au vers 7, comparées à des brâhmanes chantant auprès du Soma pressé la veille, et au vers 8 appelées directement des brâhmanes : « Les brâhmanes, qui ont pressé le Soma, ont élevé la voix. » La voix des grenouilles qui accomplissent le sacrifice céleste est naturellement le tonnerre.

La similitude des formules concernant les préparateurs célestes ou terrestres du Soma en rend souvent très-difficile ou même impossible l'attribution exclusive aux uns ou aux autres. Cependant la représentation de Soma comme « lumière digne de louange » au vers IX, 29, 2, et surtout comme « plante tonnante », au vers IX, 72, 6 (voir plus haut), l'épithète *dyuksha* « habitant le ciel » qui lui est donnée au vers IX, 71, 4; cf. 5), permettent de rapporter ces textes aux premiers.

Mais qui sont ces sacrificateurs célestes? La réponse à cette question a été donnée d'avance dans le chapitre consacré à Agni. Elle va être confirmée par les textes concernant particulièrement Soma.

Tout d'abord les préparateurs célestes du Soma peuvent être les ancêtres des hommes continuant dans le ciel l'œuvre qu'ils ont accomplie autrefois sur la terre. Nous avons déjà cru trouver dans la grenouille, dont nous venons de constater le rôle dans le sacrifice du Soma céleste, une représentation des morts parvenus au ciel. Les pierres à presser, déjà citées comme celles avec lesquelles on fait retentir « le ciel et la terre », sont mises en mouvement par les pères « qui ne vieillissent pas », X, 94, 12. Enfin ceux qui, d'après le vers 1 de l'hymne IX, 83, ont atteint le « tamis » céleste (cf. 2), après avoir été brûlés, et qui sont nommés les « pères » au vers 3 du même hymne, sont représentés au vers 2 montés, grâce à leur sagesse, sur le sommet du ciel et « aidant » celui qui clarifie le Soma sur le tamis en question, c'est-à-dire Brahmanas pati (cf. 1).

La dernière citation nous a montré un dieu véritable clarifiant le Soma dans le ciel. Outre ce personnage divin dont

les fonctions sont, comme nous le verrons, purement sacerdotales, la plupart des dieux ont été aussi considérés, chacun en particulier, comme des préparateurs du Soma céleste. C'est ce que prouvera l'étude que nous consacrerons à chacun d'eux. On verra le même rôle joué par un personnage femelle, Sûryâ, la fille du soleil, IX, 1, 6. Mais ici je n'ai à relever que les textes concernant les dieux en général. Je ferai une seule exception pour ceux qui présentent les noms déjà cités de Çaryanâvat, d'Arjika et de Svarnara, afin de ne pas retarder plus longtemps l'explication de ces noms, et bien que les personnages qu'ils désignent aient été peut-être assimilés à Rudra et aux Maruts. Il n'est pas douteux que le second ne désigne en effet des êtres animés au vers IX, 65, 23 où il est accompagné de l'épithète *kritvan* « actif », et la même interprétation peut être étendue au mot *çaryanâvat* qui, de même qu'*arjika*, s'emploie au pluriel, X, 35, 2, aussi bien qu'au singulier. Je crois donc que dans les passages cités plus haut (p. 176), l'un et l'autre sont les noms de préparateurs célestes du Soma, et que le sens de « récipient du Soma céleste » doit être réservé pour le dérivé d'*arjika*, *arjikiya*. Le mot *çaryana* dont *çaryanâvat* est formé par l'addition du suffixe *vat*, et que nous ne trouvons pas employé à l'état isolé ¹, a pu signifier « flèche » comme les mots *çarya*, *çaryâ*, dérivés du même primitif, *çara*, que nous avons vus figurer déjà dans les mythes du Soma. Çaryanâvat serait donc l'« archer ». Le mot Arjika, dont le primitif *rijika* ne se rencontre qu'en composition, peut s'expliquer de même. Ce primitif, de même racine que le mot *riju* « droit, qui va droit, » aurait comme *çaryana* signifié « flèche », sens qui convient très-bien au composé *bhârijika* « qui a pour flèche son éclat » appliqué à Agni, I, 44, 3 ; III, 1, 12 et 14 ; X, 11, 2, dont l'éclat est au vers I, 148, 4, comparé à une flèche, *çaryâ*, et non moins bien, malgré l'incohérence toute védique des métaphores, au composé *gorijika* « qui a pour flèche la vache » appliqué à Soma. Nous verrons que cette flèche ou vache est la prière, considérée, tantôt comme une vache, tantôt comme une flèche

1. Les sens donnés au mot *çaryana* dans le commentaire de Sâyana sur le vers VIII, 6, 39, et dans un des *gana* annexés à la grammaire de Pânini, où il figure sous la forme, probablement fautive, *çarydna*, ont été vraisemblablement tirés du mot *çaryandvat* lui-même par les interprètes du Rig-Veda.

sur l'arc, IX, 69, 1, et le mot *rijika* fait, dans le composé en question, exactement pendant au mot *çarya* « flèche » dans *goçarya*, employé d'ailleurs uniquement comme nom propre, VIII, 8, 20; Vâl. I, 10; 2, 10. Le troisième emploi du même mot dans le composé *āvirrijika* « dont les flèches apparaissent », appliqué au cheval Dadhikrāvan, IV, 38, 4, donne lieu à un troisième rapprochement avec le mot *çarya*, *çaryā*. Nous constaterons en effet, dans le chapitre de la troisième partie consacré aux Aṣvins, que ce cheval représente le Soma-soleil, dont les flèches, *çarya*, sont les rayons, et qui, sous la forme du cheval de Pedu, est lancé au ciel par les mêmes flèches, I, 119, 10. On pourrait par suite identifier Çaryanāvat et Arjika au soleil, si l'emploi de l'un et l'autre nom au pluriel ne nous engageait plutôt à les rapporter, dans ce dernier cas, aux archers Maruts, et quand ils sont employés au singulier, à l'archer Rudra, père des Maruts. Quant à Svarnara, chez lequel, ainsi que nous l'avons vu, Indra s'enivre, cf. VIII, 54, 2, au torrent du ciel, et chez lequel Agni est aussi invité à s'enivrer, VIII, 92, 14, il porte un nom qui est plusieurs fois appliqué à Agni lui-même, H, 2, 1; VI, 15, 4; VIII, 19, 1, mais qui, au pluriel, est aussi expressément appliqué aux Maruts, V, 54, 10¹. Ce nom qui, au singulier, désigne dans les passages cités un préparateur céleste du Soma², paraît signifier « le héros du ciel. »

Les dieux semblent figurer comme préparateurs du Soma dans la formule où le Soma exprimé, et se clarifiant, est appelé un dieu venant des dieux, *devo devebhyas pari*, IX, 42, 2; cf. 65, 2. Ce sont encore les dieux qui paraissent l'engendrer au vers IX, 102, 6; cf. 5; cf. VIII, 58, 3. L'allusion au sacrifice est plus claire au vers IX, 110, 6, où des personnages « divins » ont « acclamé » Soma.

Il y a mieux : d'après le vers IX, 62, 20, les dieux préparent le Soma pour les dieux. On peut songer à expliquer

1. Dans le texte, sous la forme *svarnarah*. Mais c'est là sans doute, comme le suppose M. Roth, une fausse leçon pour *svarnardh*. La fin du pāda suivant, *divo narah*, explique cette erreur.

2. Voir encore plus loin, IX, 70, 6; cf. V, 18, 2? Une formule comme celle du vers IV, 21, 3, où l'ablatif *svarnardt* « de chez Svarnara » est rapproché des noms des différents mondes d'où le prêtre évoque Indra, explique peut-être l'emploi qui en est fait au vers X, 65, 4; cf. V, 64, 1, où il paraît désigner un monde. Svarnara figure aussi, comme tant d'autres préparateurs mythiques du Soma, parmi les protégés d'Indra, VIII, 3, 12; 12, 2.

ce passage par l'opposition déjà signalée des dieux nouveaux et des anciens dieux. Ailleurs, et surtout dans les textes réservés qui concernent les Maruts ou d'autres préparateurs spéciaux du Soma céleste, c'est à Indra que le breuvage est destiné. Le vers IX, 101, 5 « Le Soma se clarifie pour Indra, ainsi ont parlé les dieux » fait sans doute allusion à cette forme du mythe.

Mais d'un autre côté Indra lui-même est peut-être celui qui presse le Soma au vers V, 48, 3, où ce Soma est d'ailleurs appelé une foudre que le personnage en question « fait jaillir à l'aide des pierres sur le rusé (le démon) ». Plus généralement on peut dire que la notion du sacrifice céleste n'implique pas nécessairement l'intervention d'un personnage auquel il soit adressé. Ce sacrifice, selon la remarque déjà faite dans la section consacrée à Agni, est avant tout le prototype indispensable du sacrifice terrestre. Nous avons vu les hommes suivre en préparant le Soma, et celui-ci observer lui-même la loi ancienne (p. 188). Or la première loi qu'ait connue Soma, c'est celle qu'il a suivie quand il a « choisi » (pour son prêtre) Svarnara, IX, 70, 6, l'un des préparateurs célestes du breuvage.

L'institution du sacrifice paraît se confondre avec la découverte de Soma comme avec celle d'Agni. Soma s'est revêtu des eaux très-brillantes quand on a découvert sa demeure, IX, 70, 2, et les sages se sont alors emparés de lui, *ibid.* 3. Il est souvent bien difficile dans les formules de ce genre de décider si ceux qui prennent possession du Soma sont des dieux ou des hommes, ou encore ces ancêtres mythologiques de la race humaine dont le caractère est mi-parti humain, mi-parti divin¹. Au vers IX, 68, 6, on pourrait induire, — sinon de la mention des « rivières » où le Soma est purifié par les sages qui l'ont trouvé quand l'aigle l'a apporté de loin, — peut-être de l'épithète *pariyantam*, « allant tout autour », appliquée à la plante, — qu'il s'agit du Soma céleste, bien que l'épithète puisse, comme le terme de rivières, renfermer une simple allusion aux formes supérieures du Soma. Mais il resterait encore à savoir si les personnages qui découvrent le Soma

1. Nous laissons naturellement de côté les passages où ce sont des dieux particuliers, Pûshan, I, 23, 13-15, ou les Maruts, I, 87, 2; cf. 62, 6, qui paraissent découvrir le Soma.

céleste sont placés dans le ciel ou sur la terre. Leur succès s'expliquerait dans le second cas par l'action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes. Ce genre d'équivoque s'attache encore à un texte tel que le vers IX, 108, 11, d'après lequel des personnages innommés ont tiré Soma du ciel¹. Cependant si ceux dont il est question dans les vers 7 et 8 de l'hymne IX, 110 sont, comme il est vraisemblable, les mêmes qui figurent au vers 6, nous pouvons dire que là du moins, les « premiers sacrificateurs (7) » qui ont « tiré Soma du ciel (8) » sont des personnages divins (6). Le caractère équivoque des sacrificateurs nommés Uçij (voir p. 57) paraît se déterminer aussi dans le sens divin au vers IX, 86, 30, déjà cité, où le Soma qu'ils ont saisi les premiers est représenté coulant « lors de l'organisation du monde » et « pour les dieux ».

Ce dernier trait nous engage à nous poser une autre question qui reste insoluble dans un bon nombre de textes : le Soma découvert ou préparé dans les espaces célestes, coule-t-il pour les dieux ou pour les hommes ? Nous venons pourtant d'en voir un s'ajouter à ceux, déjà cités, qui la tranchent dans le premier sens, et on en peut trouver aussi où les préparateurs célestes du Soma paraissent travailler pour la terre, par exemple le vers IX, 79, 1 « Que les gouttes brillantes pressées chez ceux qui habitent le haut du ciel, coulent d'elles-mêmes pour nous », et le vers IX, 74, 4, où le Soma, désigné par le nom d'*amrita* et assimilé au lait du nuage, est honoré (proprement réjoui) par des personnages qui le font couler en bas, *ava mehanti*.

Le Soma des sacrificateurs célestes, quand il tombe sur la terre, est naturellement l'élément igné mêlé aux eaux de la pluie. Quand il se manifeste dans le ciel, il peut représenter, soit le soleil ou sa lumière, comme au vers IX, 83, 2; cf. 3, où il passe par un tamis qui n'est autre que le soleil lui-même, soit l'éclair comme au vers IX, 72, 6, où il est appelé la plante tonnante.

Les textes relatifs aux rapports de Soma avec les deux races des hommes et des dieux sont de portée très-inégale. Certaines formules le représentent contemplant les deux races, IX, 70, 4, distillant l'héroïsme humain et la force di-

1. Si, comme le donne à penser la leçon correspondante du Sâma-Veda, *divoduham*, la forme *diro*, d'ailleurs mal accentuée dans le texte, est un ablatif dépendant de *duhuh*.

vine avec ses rayons immortels qui s'étendent sur les deux races, *ibid.* 3, ou le proclament roi des hommes et des dieux, IX, 97, 24 ; elles ne font que célébrer sa grandeur, avec ou sans allusion à ses formes célestes d'éclair ou de soleil, sous lesquelles il séjourne entre les deux mondes, IX, 70, 5, et les contemple, *ibid.* 6. Le rôle de messager, qu'il remplit comme Agni, IX, 45, 2 ; 99, 5, explique les passages d'après lesquels il atteint les deux races, IX, 81, 2, s'avance entre les deux races, celle des hommes et celle des dieux, IX, 86, 42. Mais il en est d'autres qui semblent faire allusion au double sacrifice céleste et terrestre, comme celui qui le prie de donner son enseignement à ceux des deux races, I, 91, 3, et celui qui le montre attaché à deux jougs, X, 101, 10 et 11 (cf. VIII, 33, 18 ; X, 28, 6, le joug supérieur) ; cf. encore VIII, 48, 1 ; IX, 72, 2. Enfin le rapprochement et l'opposition de préparateurs célestes et de préparateurs terrestres du Soma sont quelquefois formels. Au vers IV, 37, 3, les *Ribhus* divinisés sont opposés sous le nom d' « habitants du haut du ciel » aux « races inférieures » chez lesquelles le prêtre sacrifie le Soma en même temps qu'eux. Les *Ayus*, dont nous avons constaté le caractère équivoque, semblent au contraire représenter les hommes par opposition aux dieux dans le vers I, 135, 2, d'après lequel le Soma est sacrifié pour Vâyû chez les uns et chez les autres ; cf. IX, 62, 20. Les deux sortes de sacrificateurs dont Vâyû est prié de boire le Soma au vers VIII, 90, 10, sont peut-être aussi les hommes et les dieux, et on peut interpréter de même l'expression *mithunāsah adhvaryavah* au vers IX, 97, 37, où les sacrificateurs ainsi désignés honorent Soma. On lit au vers IX, 79, 4 : « Pour toi qui y as été reçu sous ta forme suprême, les doigts (par conséquent les sacrificateurs) sont montés (se sont placés) sur le ciel ton nombril (ta patrie) ; pour toi ils sont montés (se sont placés) sur la surface de la terre. » Mais les deux passages où l'opposition dont il s'agit est le mieux marquée sont les vers 9-11 de l'hymne IX, 85 et l'hymne IX, 73 presque entier.

Voici la traduction du premier : « 9. Le taureau brillant (Soma) est monté dans le ciel, le sage a fait briller les espaces du ciel ; le roi traverse le tamis en mugissant ; ceux qui voient les hommes font couler (comme le lait) le breuvage du ciel. — 10. Les amantes incomparables qui ont la liqueur sur la langue (les prières), traient le taureau montagnard

dans l'espace du ciel ; (elles font couler) la goutte savoureuse qui s'est accrue au sein des eaux, dans la mer, dans la vague du fleuve, sur le tamis. — 11. Les voix nombreuses des amantes ont imploré l'oiseau qui s'est envolé dans le ciel ; les prières lèchent le petit merveilleux, l'oiseau d'or qui se tient sur la terre.» Nous nous contenterons de résumer l'hymne IX, 73. Le second et le troisième vers paraissent être consacrés aux sacrificateurs célestes. Le doute n'est pas possible pour le quatrième où le ciel est expressément désigné comme le lieu où des personnages, qui semblent d'ailleurs identifiés aux espions de Varuna, ont fait retentir les prières devant le Soma aux mille gouttes. Enfin le vers 5, en nous entretenant des exploits accomplis par ceux qui ont fait retentir un son partant « du père » et « de la mère », c'est-à-dire du ciel et de la terre, fait évidemment allusion à des sacrificateurs placés, les uns dans le ciel, les autres sur la terre. Le vers 7 confirme cette interprétation en opposant aux sages qui purifient la voix, c'est-à-dire qui chantent (sur la terre), les espions célestes de ces mêmes sages, identifiés d'ailleurs aux Rudras ou Maruts. Ainsi s'explique aussi le vers 1, d'après lequel les « nombrils » se sont réunis dans le séjour de la loi (la place du sacrifice). Si l'on se rappelle le vers IX, 10, 8, portant que Soma réunit le nombril des hommes à son nombril, et leur œil au soleil, on ne doutera guère que la liaison des nombrils ne représente, ici aussi, l'union des sacrificateurs terrestres avec les sacrificateurs célestes, ancêtres ou dieux. La mention dans le même vers des trois têtes que le Soma prend pour se laisser saisir, jointe à l'emploi du pluriel du mot *nābhi*, peut d'ailleurs donner à penser qu'il s'agit là de trois troupes de sacrificateurs correspondant aux trois mondes.

On peut trouver des allusions à trois sacrifices du Soma correspondant aux trois mondes dans le vers IX, 86, 32, d'après lequel il tend la triple chaîne, et dans l'épithète *triantu* « ayant, tissant une triple chaîne », qui lui est donnée au vers X, 30, 9. Nous verrons que le char à trois fonds, auquel il est attelé par les sept prières des rishis, IX, 62, 17, est vraisemblablement aussi le sacrifice, cf. IX, 89, 4, soit le triple sacrifice des trois mondes.

Soma est aussi pressé chez les cinq races, IX, 65, 23, honoré par les cinq races, IX, 14, 2, vers lesquelles il se dirige, IX, 92, 3, et qui sont sous sa loi, IX, 86, 29.

§ V. — ACTION DU SACRIFICE TERRESTRE SUR LES PHÉNOMÈNES CÉLESTES

Les formules diverses qui célèbrent la grandeur et la puissance de Soma peuvent faire allusion à ses formes célestes d'éclair et de soleil, ou reposer en partie sur la conception qui fait de lui, comme d'Agni à qui il est essentiellement identique en mythologie, l'élément principal de l'univers. Cependant il n'en reste pas moins en même temps, et même avant tout, le breuvage du sacrifice, soit terrestre, soit céleste. La forme terrestre de Soma participe nécessairement aux louanges dont le personnage complet est l'objet. Par cette seule raison, les textes en question auraient déjà leur intérêt pour le sujet qui va nous occuper, à savoir la puissance du sacrifice, et du sacrifice terrestre, en tant qu'elle est rapportée particulièrement à Soma. Mais ce que nous savons déjà de cette puissance du sacrifice nous permettrait de croire qu'elle est l'un des principes mêmes, que dis-je, le premier principe de la grandeur et de la puissance de Soma, lors même que les formules qui les célèbrent ne seraient pas conçues parfois, ainsi que nous allons le constater, dans des termes qui ne peuvent s'appliquer qu'au Soma terrestre. N'oublions pas d'ailleurs en les appréciant dans leur ensemble un terme qui semble les résumer, celui de « sacrifice efficace » appliqué à Soma, IX, 7, 3.

Je ne puis songer à relever tous les textes qui attribuent à Soma des bienfaits analogues à ceux des autres dieux : ils sont innombrables. Tous ses dons, dons de vaches, IX, 20, 2 ; 49, 2, de vaches, de chevaux, d'enfants mâles, IX, 2, 10 ; 9, 9, de gloire, de sagesse, de lumière, *ibid.*, ses bienfaits qui se répandent à la fois sur les hommes, sur les vaches, sur les chevaux, sur les plantes, IX, 11, 3, se résument en cette formule : « Il porte dans ses mains tous les biens désirables », IX, 18, 4.

On dit de Soma comme de beaucoup d'autres dieux qu'il a séparé et soutenu les deux mondes, IX, 101, 15, qu'il a soutenu le ciel avec un grand étai, VI, 47, 5, on le prie de faire que les deux mondes tiennent solidement, IX, 97, 27, on l'appelle celui qui soutient le ciel, IX, 26, 2, les deux coupes (? *onyoh*,

IX, 65, 11, voir p. 181), c'est-à-dire encore les deux mondes. Il est lui-même l'étai solide, IX, 2, 5 ; 74, 2, l'étai suprême, IX, 86, 35 ; 108, 16, du ciel, l'étai solide du ciel et de la terre, IX, 87, 2 ; 89, 6. Les formules de ce genre rappellent quelquefois en même temps sa nature de breuvage, IX, 86, 46 ; 109, 6, de suc, IX, 76, 1, coulant à travers un tamis, IX, 2, 5. Mais les plus caractéristiques sont celles qui représentent Soma, non-seulement sur un tamis de laine de brebis, IX, 86, 8, qui pourrait être, comme nous l'avons vu, un tamis céleste, mais sur le nombril de la terre, *ibid.* et IX, 72, 7, placé là comme l'étai du ciel. Ces formules ne peuvent s'appliquer qu'au Soma du sacrifice terrestre.

« Séparer et étayer » les mondes, c'est souvent dans le langage mythologique une expression équivalente à « créer » les mondes. Et en effet, non-seulement c'est par Soma que la terre est grande, X, 85, 2, mais c'est lui-même qui a « fait » l'espace de la terre et celui du ciel, VI, 47, 4, soutenant en même temps l'atmosphère, *ibid.* ; cf. I, 91, 22, qui a « engendré » les espaces brillants du ciel, IX, 42, 1. Il est appelé le « père » du ciel et de la terre, IX, 96, 5, des deux mondes, IX, 90, 1, quoique ailleurs, ainsi que nous le verrons, il soit considéré comme leur fils. Enfin au vers IX, 98, 9, et c'est ce passage qui est le plus intéressant pour nous, il est dit que Soma a engendré les deux mondes « dans les sacrifices ».

Nous lisons encore que Soma a mesuré les « six larges » (les six mondes, voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*), qui comprennent tous les êtres, VI, 47, 3, mesuré et conquis les deux mondes, IX, 68, 3, conquis l'espace, IX, 68, 9. Il est le maître du ciel, IX, 86, 11 ; 33 ; 89, 3, le maître, V, 51, 12 ; IX, 31, 6, le roi, IX, 97, 56, du monde, le maître des régions, IX, 113, 2. Le ciel et la terre sont sous ses lois, IX, 86, 9, lois inviolables, IX, 53, 3, et identifiées à celles de Varuna, I, 91, 3, auxquelles sont soumises toutes les races, IX, 35, 6, les cinq points cardinaux, IX, 86, 29. Tous les mondes, ou tous les êtres (*bhuvandāni*) lui sont soumis, IX, 86, 30.

La grandeur de Soma est quelquefois décrite en termes encore plus magnifiques. Il dépasse le ciel et la terre, IX, 86, 29 ; 100, 9 ; 110, 9, et tous les êtres, au milieu desquels il est comme le taureau dans le troupeau, IX, 110, 9. Toutes les races sont dans sa main, IX, 89, 6. Non-seulement Soma,

grand dès sa naissance, dépasse tous les êtres en général, IX, 59, 4, mais les dieux eux-mêmes sont sous sa loi, IX, 102, 5. Il est même le père des dieux, IX, 87, 2; 109, 4¹, qu'il a engendrés en hennissant, IX, 42, 4, et il reçoit ce titre dans un vers, IX, 86, 10, où il est appelé d'ailleurs la liqueur qui se clarifie et la splendeur du sacrifice.

De toutes les manifestations de la puissance de Soma, son rôle lumineux et son action sur les eaux du ciel sont celles qu'il paraîtra le plus naturel de rapporter directement au soleil et à l'éclair, sous la réserve toutefois des allusions au breuvage sacré que le nom seul de Soma semble nécessairement impliquer. En ce qui concerne par exemple le rôle lumineux de Soma, les passages qui le représentent faisant briller les deux mondes ses parents, IX, 85, 12; cf. 9, 3, conquérant, IX, 4, 2; 7, 4; 9, 9; 35, 1; 59, 4; 74, 1, et donnant, IX, 97, 39, la lumière, la faisant resplendir, IX, 36, 3, aujourd'hui comme autrefois, IX, 9, 8; 49, 5, faisant le jour, IX, 92, 5, chassant l'obscurité, IX, 100, 8, et engendrant en même temps la lumière, IX, 66, 24, brûlant l'obscurité avec la lumière, IX, 108, 12, faisant briller les aurores, IX, 83, 3, moins brillantes que lui-même, IX, 75, 3, ne donnent lieu à aucune observation spéciale, si ce n'est que la plupart renferment, ne fût-ce que dans l'épithète *pavamāna* « se clarifiant », une allusion expresse au breuvage. D'ailleurs dans ceux mêmes où nous voyons le Soma qui fait briller les deux mondes pressé par les pierres, IX, 75, 4, celui qui brille lui-même et fait briller passant par un tamis, IX, 39, 3, celui enfin qui engendre la lumière mis en mouvement par des pressureurs, IX, 107, 26, le mythe du sacrifice céleste laisse subsister la possibilité d'une assimilation directe au soleil. Cette assimilation paraît certaine au vers IX, 85, 9, déjà cité, où Soma est représenté montant au haut du ciel dont il fait resplendir les espaces. Au vers IX, 10, 5, les Somas traversant le tamis, qui paraissent engendrer l'aurore, sont expressément appelés des soleils.

De même quand Soma est appelé celui qui conquiert les eaux, IX, 65, 20, qui met en mouvement la mer (céleste), IX, 35, 2, qu'ailleurs il est prié d'« accroître », IX, 29, 3; 61, 15, quand les rivières coulent, IX, 62, 27, en même

1. Le « frère » d'Indra dont les dieux sont fils d'après le vers X, 55, 1; cf. 7, est sans doute aussi Soma.

temps que les vents soufflent, pour lui, IX, 31, 3, quand les eaux suivent sa loi, IX, 82, 5, quand on le prie de faire couler la pluie du haut du ciel, IX, 49, 1, la pluie du ciel, IX, 8, 8 ; 39, 2 ; 108, 10, la pluie divine, IX, 97, 17 ; cf. *ibid.*, 21, nous pouvons croire, soit qu'il est identifié à l'éclair, soit tout au moins qu'il lui emprunte ces fonctions. Les Somas qui au vers IX, 65, 24, sont priés de faire couler la pluie du ciel, et que les vers précédents placent en différents lieux, particulièrement chez les Arjikas et chez Çaryanâvat, sont en tout cas des Somas célestes, en tant du moins qu'ils séjournent chez ces personnages. L'allusion, sinon l'identification à l'éclair, paraît certaine au vers IX, 74, 7, qui représente Soma prenant une forme brillante et fendant la tonne d'eau du ciel, et surtout au vers IX, 62, 26, d'après lequel il a mis en mouvement les eaux de la mer, et fait retentir, en les précédant lui-même, les voix (du tonnerre). Le vers IX, 52, 3, n'est pas moins significatif ; nous y voyons Soma invité à employer ses traits, ses armes pour faire couler les dons renfermés dans une sorte de vase qui n'est autre que le nuage, cf. IX, 97, 15.

Mais dans d'autres textes, Soma est distingué, soit de l'éclair, soit du soleil, comme exerçant une action sur l'un ou sur l'autre. On lui demande le soleil, IX, 4, 5, il l'a fait briller, IX, 28, 5 ; cf. 23, 2, il l'a en naissant, orné d'une multitude de rayons, IX, 97, 31. De même il paraît engendrer l'éclair dans le vers suivant, IX, 61, 16 : « Il a, en se clarifiant, engendré la haute lumière commune à tous les hommes, comme un tonnerre brillant du ciel. »

A la vérité nous avons vu déjà que le personnage de Soma pouvait se dédoubler comme celui d'Agni, et plus généralement comme tous ceux qui représentent un élément, un phénomène naturel, un corps céleste, le dieu étant distingué de l'élément, du phénomène, du corps auquel il préside. C'est ainsi que la forme céleste du Soma primitivement identique au soleil, aurait pu être distinguée de cet astre. En fait nous avons déjà eu l'occasion de citer un passage où le Soma qui met en mouvement le soleil, est en même temps représenté comme montant lui-même dans le ciel, IX, 17, 5. Les vers IX, 37, 4 ; et 42, 1 et 2, d'après lesquels Soma a fait briller le soleil, a engendré le soleil dans les eaux, en ajoutant qu'il se clarifie sur le plateau de Trita, qu'il coule clarifié de

chez les dieux, font allusion au breuvage, mais au breuvage céleste.

D'ailleurs il est une observation que je dois faire ici, et que je prie le lecteur de se rappeler toujours dans les analyses pareilles à celle qui précède, lors même que je ne la renouvelle pas expressément. En mettant à contribution dans ce livre une multitude de formules pour en tirer en somme un petit nombre d'idées simples, non-seulement je ne prétends pas qu'une de ces idées simples puisse être retrouvée dans les termes mêmes de chaque formule, mais j'admets parfaitement que l'indétermination de la formule ait correspondu souvent à l'indétermination de la pensée chez celui qui l'employait, ou même qui faisait œuvre d'auteur en la modifiant. Soma par exemple, j'espère l'avoir démontré, est tantôt le breuvage du sacrifice, tantôt le soleil, tantôt l'éclair ; mais il peut être aussi tout cela à la fois, ou plutôt le personnage divin de Soma, tout en empruntant ses attributs mythologiques aux formes diverses qu'on lui assigne, peut devenir dans une certaine mesure une conception abstraite, où les attributs de ces diverses formes soient confondus. Je n'ai pas ici particulièrement en vue les textes qui célèbrent à la fois sa double action sur la lumière du jour et sur les eaux, I, 91, 22 ; IX, 86, 21 ; 90, 4, le rôle météorologique qui appartient en propre à l'éclair étant quelquefois attribué au soleil lui-même. J'ai d'ailleurs entrepris de démontrer que cette double action peut être attribuée au Soma du sacrifice terrestre. Les allusions au breuvage sacré et à sa préparation, quand elles accompagnent une représentation du Soma comme soleil ou comme éclair, peuvent s'expliquer, non par une confusion proprement dite, mais par un mythe particulier, celui du sacrifice céleste. Si donc j'admets le fait de la confusion, c'est moins que j'y sois contraint par quelque texte non susceptible d'une autre explication, que pour obéir, si je puis ainsi parler, aux suggestions du bon sens, lequel m'interdit de croire que des formules susceptibles de plusieurs applications aient toujours eu dans chacun de leurs emplois un sens unique et précis.

Ces réserves faites sur la portée à attribuer à certaines de mes interprétations, je ferai remarquer que les formules vagues et indéterminées n'en ont pas moins leur intérêt pour nous, comme ayant leur origine première dans une ou plusieurs idées précises, et peuvent à ce titre figurer dans notre

étude à côté des autres formules qui nous fournissent ces idées précises et qui nous font ainsi connaître les applications possibles des premières. En ce qui concerne l'action du Soma sur les phénomènes célestes, nous savons déjà que les formules qui la constatent ont été quelquefois réellement appliquées au Soma représentant le soleil ou l'éclair. Je vais montrer qu'elles l'ont été aussi au breuvage du sacrifice, et du sacrifice terrestre.

Nous avons vu plus haut dans deux des textes où Soma est considéré comme le support du ciel, qu'il remplit cette fonction « sur le nombril de la terre ». Le vers IX, 74, 3, en appelant Soma le conducteur des eaux ajoute qu'il commande « d'ici » à la pluie. Il paraît résulter également du rapprochement des vers IX, 110, 3; 4 et 5, que Soma a engendré le soleil, lui mortel, chez les mortels, et, toujours sans doute du même lieu, a fait couler comme une source le breuvage des hommes (les eaux célestes). Rappelons à ce propos un vers déjà cité, IX, 63, 8, d'après lequel c'est Soma lui-même, se « clarifiant chez Manu », qui paraît s'être transformé en soleil, puisqu'il a attelé pour courir dans l'atmosphère l'Etaça (cheval), ou selon le vers suivant, les dix harits (cavales) du soleil. Nous avons reconnu là le mythe du retour de Soma au ciel où il s'unit au soleil. Mais le vers précédent où il est dit simplement que Soma a fait briller le soleil, montre l'étroite liaison de ce mythe avec celui de l'action exercée sur le soleil par le Soma terrestre.

Dans le vers IX, 63, 9, que j'ai traduit « Et il a attelé les dix harits du soleil, pour aller (dans l'atmosphère), lui Indu, en prononçant le nom d'Indra », l'intervention d'Indra, quoiqu'il soit difficile d'en préciser l'objet, nous fait songer à un mythe dont l'étude est, dans notre plan, renvoyée à la seconde partie, et qui semble pourtant l'explication la plus simple de l'action du Soma terrestre sur les phénomènes célestes. Je veux parler de l'ivresse héroïque qu'Indra doit au breuvage du sacrifice, et qui fait rapporter à ce breuvage, comme à leur agent *médiateur*, toutes les œuvres du dieu. C'est là en effet, non pas, comme je le montrerai bientôt, la seule, mais l'une des deux explications possibles des œuvres du Soma terrestre. Il n'en reste pas moins intéressant, dans les formules où Indra intervient effectivement comme buveur du Soma, de voir ses œuvres attribuées directement au Soma lui-même. Soma a donné la force à Indra et a fait briller le

soleil, IX, 97, 41, ce qui a pu le faire appeler à la fois le père d'Indra et le père du soleil (en même temps d'ailleurs que d'Agni, de Vishnu), IX, 96, 5. Les Somas se sont réfugiés dans Indra comme des oiseaux dans un arbre feuillu, et alors leur armée a conquis la lumière, X, 43, 4. De même Soma, en se clarifiant pour Indra, conquiert les eaux, IX, 85, 4; cf. 109, 22; cf. encore 97, 44; il entre dans le cœur d'Indra et soulève la mer (céleste) avec les vents, IX, 84, 4; il est la boisson d'Indra qui fait les eaux, qui fait pleuvoir le ciel, IX, 96, 3. Une action sur la lumière du jour et sur les eaux est attribuée à Soma dans des conditions semblables aux vers VI, 47, 5 (cf. les vers précédents) et IX, 86, 19; cf. IX, 69, 9. Il va sans dire que le breuvage sacré a pu être offert à Indra dans le ciel aussi bien que sur la terre; dans le vers IX, 86, 22, rappelant que le Soma, entré dans le ventre d'Indra, a fait monter le soleil dans le ciel, le breuvage est invité à couler sous ses formes divines, *divyeshu dhāmasu*.

Ailleurs la mention particulière d'Indra est remplacée par la mention générale des dieux, tout à fait équivalente au point de vue où nous nous plaçons ici. Ainsi c'est comme étant « très-agréable aux dieux » que Soma fait monter le soleil dans le ciel, IX, 107, 7, et qu'il fait couler la pluie, IX, 49, 3. L'épithète est précisée dans le second vers cité, qui l'appelle très-agréable aux dieux « dans les sacrifices ». Il est encore au vers IX, 96, 14, invité à faire couler la pluie lors du festin des dieux.

Remarquons aussi que Soma peut avoir emprunté aux dieux qui le boivent, et particulièrement à Indra, le caractère belliqueux qui lui est assigné dans les vers où il figure comme tueur d'ennemis ou de démons, I, 91, 5; IX, 17, 1; 41, 2; 47, 2; 53, 1; 61, 20; comme héros, IX, 89, 3; 96, 1, armé, IX, 57, 2, et vainqueur de l'ennemi, IX, 7, 5; 55, 4; cf. VIII, 68, 1; IX, 66, 16, comme conquérant du trésor des Panis, IX, 111, 2, c'est-à-dire des vaches cachées, IX, 87, 3, qu'il a enlevées, IX, 22, 7, et fait sortir de la caverne de pierre, IX, 108, 6, comme brisant les forteresses, IX, 34, 1, les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de Cambara, VI, 47, 2. Et en effet, il reçoit au vers IX, 48, 2, la qualification de breuvage en même temps que celle de briseur des cent forteresses, et il est au

vers IX, 88, 4, comparé à Indra¹ comme briseur de forteresses et tueur d'ennemis ou de démons. Le vers IX, 109, 14 semble plus significatif encore : il y est dit que Soma porte (prend lui-même, ou entretient?) la forme d'Indra sous laquelle ce dieu tue les démons. Dans les formules qui représentent les ancêtres des hommes accomplissant leurs œuvres par Soma, IX, 96, 11, et particulièrement conquérant grâce à lui les vaches, IX, 97, 39 ; X, 25, 5 ; cf. IX, 108, 4, ou ce qui revient au même, Soma ouvrant l'étable aux Angiras, IX, 86, 23 ; cf. 62, 9, il ne peut être en tout cas question que du Soma du sacrifice. Cependant un rôle guerrier aurait pu être également attribué à Soma directement sous ses formes de soleil ou d'éclair, et dans le vers IX, 87, 8, où il est représenté conquérant les vaches cachées en venant de la montagne suprême, en dépit du dernier pâda portant qu'il coule pour Indra, la comparaison que le troisième fait de lui avec l'éclair tonnant dans les nuages paraît être de celles qui ne diffèrent guère d'une identification pure et simple.

D'ailleurs l'action du Soma terrestre lui-même sur les phénomènes célestes peut se concevoir également sans l'intervention d'Indra. C'est même seulement sous cette forme indépendante qu'elle rentre dans le sujet propre de cette première partie ; aussi le but principal que j'ai poursuivi dans les observations qui précèdent a-t-il été, tout en signalant un bon nombre de textes susceptibles de la même interprétation que ceux qui me restent à citer, de bien préciser le point à établir par l'opposition même des autres interprétations qui pouvaient également leur convenir, et d'expliquer en même temps par la fréquence de l'équivoque la rareté des textes qui me semblent fournir des arguments plus sûrs. Ajoutons que nous pouvons d'autant plus facilement nous contenter d'un petit nombre de textes que le mythe à constater est plus conforme au système général de la mythologie, à l'esprit du culte védique, et particulièrement à tout ce que nous savons déjà et à ce que nous avons encore à apprendre de Soma. Quand l'étude des rapports de celui-ci avec les éléments femelles aura complété l'idée qu'on peut déjà se faire de l'assimilation établie entre la préparation du Soma sur la terre, et sa manifestation dans le ciel sous forme d'é-

1. Inversement, au vers VIII, 85, 21, c'est Indra qui est comparé à Soma.

clair ou de soleil, on comprendra qu'en vertu des idées déjà exposées à propos d'Agni, le second de ces faits pouvait, et devait quelquefois être conçu comme la conséquence directe du premier. C'est aussi dans les formules qui établissent des rapports, non plus entre le Soma terrestre et le soleil ou l'éclair sous leur nom vulgaire, mais entre une forme terrestre et une forme céleste de cet élément unique, le Soma, que je crois trouver les plus sûrs témoignages d'une action directe exercée sur celle-ci par celle-là.

J'ai déjà eu l'occasion de citer le vers IX, 70, 2, disant de Soma que, mendiant le précieux amrita (le Soma céleste), il a par sa sagesse (en qualité de Soma terrestre) fait couler le suc des deux mondes, et qu'il s'est revêtu des eaux très-brillantes (en qualité de Soma céleste) quand sa demeure a été trouvée (par les sacrificateurs). Le rapprochement des vers IX, 74, 3 et 4, qui ont été cités séparément, indique à peu près de même, mais en termes plus formels, la correspondance des deux sacrifices, terrestre et céleste; en effet tandis que le Soma céleste paraît clairement désigné dans le second par les termes d'amrita, de lait du nuage, et comme versé d'en haut, le Soma terrestre ne semble pas moins bien représenté dans le premier sous la figure du taureau, conducteur des eaux, qui commande à la pluie « d'ici ».

La formule également citée déjà : « Trois étangs échauffent la terre, deux portent l'humidité, » X, 27, 23, est sans doute bien obscure. Je crois néanmoins devoir la rappeler ici à cause de sa ressemblance, déjà signalée, avec celle qui nous a paru le plus sûr témoignage de la croyance à une action exercée par le feu du sacrifice sur les formes célestes d'Agni, et qui mentionne trois bûches du feu dont deux vont vers leur sœur.

Le vers IX, 12, 5, si je le comprends bien, oppose l'un à l'autre deux Somas, dont l'un coule à travers le tamis dans la cuve, et dont l'autre « embrasse » le premier. Cet autre serait le Soma céleste qui coule tout autour du ciel à l'appel du terrestre. L'interprétation que je propose pour ce passage me paraît confirmée par le vers IX, 1, 6 : « La fille du soleil purifie pour toi (pour Soma) avec le tamis éternel le Soma qui coule tout autour, *parisrut*. » J'ai déjà fait observer que si la combinaison de la racine *sru* avec le préfixe *pari* est appliquée au Soma terrestre, IX, 107, 2 (cf. 68, 1?), c'est peut-être par allusion au Soma qui coule autour du ciel.

En tout cas celui que presse la fille du soleil est certainement un Soma céleste, et celui pour lequel il coule ne peut-être, à ce qu'il semble, que le Soma terrestre. On rapprochera encore le vers IX, 38, 5, d'après lequel le suc enivrant, fils du ciel, regarde d'en haut (sous forme de soleil) le Soma qui passe par le tamis.

Quoi qu'on pense des textes précédents, aucun doute ne me semble plus possible sur la portée du vers X, 94, 5. Dans ce vers, qui appartient à un hymne consacré tout entier aux pierres du pressoir, et en partie au moins aux pierres du pressoir céleste (voir p. 199), les oiseaux qui font entendre leur voix dans le ciel ne peuvent être que les Somas, à moins que par l'attribution bizarre d'une des figures familières du Soma (voir p. 225) aux pierres qui le pressent, ils ne représentent ces pierres elles-mêmes. Dans l'une et l'autre interprétation l'intérêt du texte reste pour nous le même. Il nous montre soit les Somas célestes, soit les pierres qui pressent le Soma dans le ciel, « descendant au rendez-vous de l'inférieur, » c'est-à-dire du Soma terrestre. On se rappellera à ce propos le mythe du Soma apporté du ciel par un oiseau.

Mais le texte, selon moi, le plus décisif est celui que nous retrouverons en étudiant le mythe du cheval du sacrifice, essentiellement identique à celui de Soma. Nous avons déjà cité à propos du retour de Soma au ciel le vers X, 56, 1, qui énumère les trois splendeurs, c'est-à-dire les trois formes brillantes du cheval, en l'engageant à se réunir à la troisième. Au vers suivant ces mots « Que ton corps, ô cheval, conduisant ton corps, donne, à nous richesse, et à toi, protection, » me paraissent s'appliquer à la forme terrestre du Soma qui conduit sa forme céleste, et en assure la durée par la fonction essentielle qu'elle remplit dans l'ordre général du monde.

§ VI. — REPRÉSENTATIONS DE SOMA ET DES SACRIFICATEURS

Soma est, comme Agni, comparé ou assimilé à différents animaux. On le compare à un lion terrible, IX, 97, 28, et il reçoit aussi directement le nom de lion, IX, 89, 3, et celui de sanglier, IX, 97, 7. Mais ses principales formes animales sont le taureau ou le veau, le cheval et l'oiseau.

Soma et les Somas sont, non-seulement comparés à des taureaux, IX, 33, 1; 92, 6; 95, 4, mais appelés eux-mêmes taureaux ou buffles, IX, 73, 2; 74, 3; 96, 19; 97, 41. Les cornes qu'on leur attribue en pareil cas, IX, 15, 4; 70, 7; 87, 7; cf. 97, 9, ne paraissent répondre à aucun phénomène nettement défini, à moins qu'aux rayons du Soma-soleil. Il n'en est pas de même des mugissements, IX, 70, 6 et 7; 71, 9, qui représentent, soit le bruit du Soma coulant dans la cuve, soit le bruit du tonnerre qui accompagne le Soma-éclair. La figure du taureau symbolise d'ailleurs la force¹ de Soma, IX, 69, 3, qui porte les mondes (ou les êtres), IX, 83, 3, sa domination pareille à celle du chef du troupeau, IX, 110, 9; cf. 76, 5; 96, 20, ou plus généralement du taureau ou du buffle parmi les autres animaux, IX, 96, 6, mais surtout sa virilité, IX, 19, 4. Nous la retrouverons plus loin à propos des rapports de Soma avec ses femelles, IX, 34, 6; 69, 4; 96, 7, etc., comme dans ses rapports avec ses mères nous le verrons représenté sous la forme d'un veau.

La course du Soma, s'élançant à travers le tamis dans la cuve, a été comparée à celle du cheval qui, en mythologie, est le principal symbole du mouvement. Mais c'est surtout comme soleil et comme éclair que Soma a des droits à cette représentation, et ce n'est pas sans doute sans allusion à ses formes célestes qu'elle est si souvent appliquée à sa forme terrestre, au breuvage du sacrifice. Soma ou les Somas sont donc, soit comparés à des chevaux, IX, 97, 45; 101, 2, soit directement appelés des chevaux, qui s'élancent, IX, 46, 1; 66, 10; 87, 7; cf. 16, 1, parcourent une carrière, IX, 21, 7, atteignent un but, IX, 36, 1; 74, 8, lequel est la cuve, *ibid.*; cf. 93, 1; 106, 12, ou vont vers les dieux, IX, 71, 6, dont le tamis est le joug, IX, 45, 4, qui font le chemin en un instant, IX, 96, 9, qui sont lancés et stimulés, IX, 65, 26; 62, 18. Ceux qui les stimulent, IX, 13, 6; 64, 29, sont naturellement les sacrificateurs (terrestres ou célestes), dont on dit aussi qu'ils nettoient le Soma, I, 135, 5; IX, 17, 7; 29, 2; 66, 23; 85, 5; cf. 7; 6, 5; 43, 1, et le rendent luisant, IX, 62, 6; cf. 109, 10, comme un cheval, soit en le faisant passer par le tamis assimilé à une étrille (?), soit en le baignant dans l'eau, cf. VIII, 2, 2. Soma est encore comparé à un cheval qui traîne (un char), IX, 81, 2; 96, 15.

1. Au vers I, 187, 5, les sucs du Soma sont comparés à « ceux qui ont le cou fort », c'est-à-dire, sans doute, encore à des taureaux.

C'est qu'en effet les mêmes personnages l'attellent comme un cheval, IX, 97, 28; cf. 72, 1, à un char aux larges roues, IX, 89, 4, qui n'est autre que le sacrifice, et qui au vers IX, 62, 17, où on lui attribue un triple fond, paraît représenter le sacrifice des trois mondes. On dit aussi qu'ils le conduisent par la bride, IX, 87, 1; cf. X, 36, 8, ou en termes plus généraux qu'ils le dirigent, IX, 64, 29; cf. 24, 3; 28, 4; 34, 3. Les doigts qui saisissent le dos du cheval Soma, IX, 14, 7, sont au vers X, 101, 10, représentés par dix sangliers qui le serrent. Les Somas sont encore comparés à des chevaux traînant un char, comme atteignant (allant chercher) toutes les richesses, IX, 21, 4. Ailleurs, au contraire, on les compare à des chevaux qui s'élancent sans être attelés, sans traîner de char, sans brides, IX, 97, 20.

Soma est encore assimilé à un cheval de guerre, IX, 87, 5; cf. 76, 1, échappant aux ennemis, IX, 96, 15, et conquérant des richesses, IX, 96, 20; cf. 97, 25; 100, 4, du butin, IX, 64, 29; 70, 10; 82, 2; 86, 3; 96, 16; 103, 6. Aux mugissements du taureau Soma, correspondent les hennissements du cheval Soma, IX, 43, 5; 64, 3; 77, 5; 97, 18 et 28. La comparaison de Soma à un cheval peut aussi servir à figurer son union avec les femelles, IX, 77, 5. C'est sans doute à un jeune cheval, à un poulain qu'il est comparé comme « jouant » dans la cuve, IX, 86, 44; cf. 80, 3. La représentation de Soma par un cheval est de la plus grande importance dans la mythologie védique. Elle nous fournira l'explication d'une foule de mythes, avant tout de celui du cheval du sacrifice. Nous retrouverons aussi plusieurs fois le cheval Soma dans la légende des Açvins. Enfin nous verrons les chevaux d'Indra, dont le nom ordinaire est *hari*, « jaune, bai, » identifiés parfois au Soma dont le mot *hari* est l'une des épithètes les plus fréquentes, et qui la reçoit particulièrement dans des passages où il est comparé à un cheval, IX, 76, 1; 97, 18; cf. 72, 1.

Quelquefois Soma, au lieu d'être assimilé à un cheval, est considéré comme porté sur un char, IX, 3, 5; cf. 98, 2, et lançant un cheval à la manière d'un cocher, IX, 64, 10; cf. 66, 26; 76, 2. Les chevaux de Soma peuvent être ses flots, comme ceux d'Agni sont ses flammes, IX, 78, 2 : « Tu as pour courir des flots innombrables, mille chevaux bais qui ont pour écurie la cuve, » cf. IX, 107, 8; cf. encore IX, 96, 2; 105, 5. Il reçoit au vers IX, 86, 45, l'épithète *jyottratha*, « qui a pour char son éclat. » Mais cette épithète est rem-

placée au vers IX, 83, 5, par celle de *pavitraratha*, « qui a pour char le tamis. » Les chars de Soma peuvent être aussi les doigts qui le font couler, et même les prières auxquelles est attribuée la même action sur lui, IX, 15, 1. Les doigts sont également considérés comme des chevaux qui traînent Soma. Nous avons déjà relevé l'assimilation des doigts aux harits ou chevaux du Soma-soleil, IX, 38, 3, cf. VIII, 90, 14. Enfin les pierres mêmes du pressoir sont comparées à des chevaux que les mains dirigent, X, 76, 2; cf. VII, 22, 1, d'où l'expression « atteler les pierres », III, 1, 1; 4, 9; VII, 42, 1 (cf. le pilon, I, 28, 4 et 5). Aux vers 6 et 7, cf. 8, de l'hymne X, 94, les pierres sont représentées attelées, soufflant comme des chevaux, portant dix jougs, serrées dans dix sangles, conduites par dix rênes, etc., qui sont les dix doigts. Les chevaux qui traînent Soma peuvent donc encore représenter les pierres. Ajoutons que, traîné ou non sur un char et par des chevaux, Soma est, comme nous l'avons déjà vu du reste, un héros, IX, 3, 4; 16, 6, un héros armé, IX, 76, 2; cf. IX, 35, 4; 57, 2; 61, 30; 90, 1; 3; 96, 19, combattant, IX, 70, 10; 88, 5; 89, 3, et conquérant, IX, 62, 19; 87, 7, un chef d'armée, IX, 96, 1, le plus fort d'entre les forts et le plus héroïque des héros, IX, 66, 17. On l'appelle encore un brillant jeune homme, IX, 67, 29; 96, 20. Il entre dans les cuves comme un homme dans une ville, IX, 107, 10. Enfin nul personnage mythologique n'est plus souvent que lui comparé à un roi ou honoré directement de ce titre, I, 91, 4; 5; 8; VI, 75, 18; VIII, 48, 7 et 8; IX, 7, 5; 10, 3; 20, 5; 48, 3; 57, 3; 61, 17; 65, 16; 70, 3; 76, 4; 78, 1; 82, 1; 83, 5; 85, 3; 114, 2; X, 97, 22; 141, 3, qui le désigne suffisamment au vers I; 23, 14; cf. 15.

Soma traîné par des chevaux n'est pas toujours le cocher qui les conduit, mais il est quelquefois aussi, de même qu'Agni, le char même auquel ils sont attelés. La comparaison de Soma à un char se rencontre aux vers IX, 88, 2; 90, 1; 92, 1, celle des Somas à des chars aux vers IX, 10, 1; 22, 1; 67, 17; 69, 9. Soma reçoit aussi lui-même le nom de char, IX, 38, 1; 111, 3. Les chevaux qui le traînent, sous la forme d'un char comme sous celle d'un cocher, peuvent être les doigts qui le lancent, IX, 71, 5, les doigts des deux mains entre lesquelles il court comme un char, IX, 10, 2; cf. 107, 13. Il est possible pourtant que ces doigts aient été considérés aussi comme les cochers du char. En effet, les pierres du

pressoir elles-mêmes sont comparées à des cochers, VII, 39, 1; X, 76, 7.

Plus encore que la figure du cheval, celle de l'oiseau et particulièrement de l'aigle, quoiqu'on la rencontre souvent dans la description du pressurage et du tamisage du breuvage sacré (IX, 86, 13, et voir ci-après), paraît faire allusion aux formes célestes du Soma. Elle sert d'ailleurs aussi à exprimer la rapidité avec laquelle le suc coule dans la cuve. Soma s'élance comme un aigle, IX, 67, 15. Comme un oiseau, IX, 62, 15, comme un aigle, IX, 61, 21; 62, 4; 65, 19; 71, 6; 82, 1, il s'arrête dans sa demeure qui est la cuve, IX, 96, 19. Cette cuve étant de « bois », la comparaison trouve dans ce détail un point d'appui, comme la comparaison semblable appliquée à Agni, dans le bois du bûcher : Soma se pose dans les cuves de bois, IX, 67, 14; 65, 19, sur le bois, IX, 57, 3; 86, 35, comme un aigle, comme un oiseau, IX, 96, 23; il se pose dans les cuves comme un oiseau qui se pose sur le bois, IX, 72, 5; cf. X, 115, 3. On connaît déjà le vers X, 43, 4, où les Somas bus par Indra sont comparés à des oiseaux qui se réfugient dans un arbre feuillu. Le mélange du suc de la plante avec l'eau devait aussi suggérer la comparaison de Soma à un oiseau d'eau, IX, 32, 3. Mais il est l'aigle avant tout, l'aigle, c'est-à-dire le premier parmi les oiseaux de proie, IX, 96, 6. Nous avons vu qu'il descend comme un aigle chez les races humaines, IX, 38, 4, et reconnu l'identité de l'aigle qui apporte le Soma avec le Soma lui-même. Les Somas sont encore appelés au vers IX, 86, 1, des oiseaux divins. Le vers IX, 85, 11, qui oppose l'un à l'autre les deux Somas, céleste et terrestre, l'un sous la forme d'un oiseau qui vole dans le ciel, l'autre sous celle d'un oiseau qui se tient sur la terre, a été déjà cité, ainsi que le vers IX, 71, 9, où l'oiseau divin qui regarde d'en haut la terre, cf. IX, 97, 33, est le Soma-soleil. C'est sans doute encore Soma qui est désigné au vers V, 44, 11, par le double nom de breuvage et d'aigle. La figure de l'oiseau peut d'ailleurs se combiner avec quelque autre des représentations de Soma pour former des monstres mythologiques. Ainsi au vers IX, 86, 43, Soma est appelé le taureau qui vole.

SECTION VI

LE PERSONNAGE MYTHIQUE DU MÂLE

De l'étude poursuivie dans les précédentes sections de ce chapitre, il résulte que le personnage du mâle, sous les différentes formes, animales ou humaines, qu'il prend dans la mythologie védique, c'est-à-dire comme taureau, comme cheval ou comme oiseau, comme héros ou comme prêtre, peut représenter des éléments divers. Il peut en représenter plusieurs sous une seule de ces formes dont nous avons constaté les applications multiples, et il peut les représenter, non-seulement tour à tour, mais à la fois. En effet, le soleil dans le ciel, l'éclair dans l'atmosphère, et, sur la terre, le feu et le breuvage du sacrifice, ne sont pas seulement figurés par les mêmes images et quelquefois désignés par le même nom : ils sont effectivement identifiés, comme n'étant que les manifestations diverses d'un même élément dont les deux formes principales, feu et breuvage, distinctes sur la terre, se confondent dans un même phénomène atmosphérique, l'éclair, et dans un même corps céleste, le soleil.

La querelle qui s'est élevée dans les études de mythologie comparée entre les partisans de l'interprétation *solaire* et ceux de l'interprétation *météorologique* des mythes paraît donc sans objet sur le domaine de la mythologie védique¹. Les mythes de l'orage se confondent avec ceux du lever du jour, non-seulement parce que les éléments de ces deux ordres de phénomènes, et, ainsi que nous le verrons, les éléments femelles, comme les éléments mâles, ont été représentés par les mêmes figures, non-seulement parce que, dans l'un et dans l'autre, les relations des éléments mâles et des éléments femelles ont été conçues de la même manière, mais parce que les éléments d'un même sexe sont réellement identifiés. Et cette identification des éléments des

1. Je crois qu'elle l'est également, et pour les mêmes raisons, sur le domaine de la mythologie indo-européenne.

phénomènes solaires et des phénomènes météorologiques entre eux a peut-être son principe, et en tout cas trouve sa consécration dans l'identification des uns et des autres à des éléments qui sont à la disposition de l'homme sur la terre, et dont celui-ci a composé un sacrifice, assimilé lui-même à l'un et à l'autre ordre de phénomènes.

Je dis que cette dernière identification est la consécration, et peut-être le principe de l'autre. Celle-là, en effet, n'aurait eu qu'un intérêt purement spéculatif. Celle-ci a un intérêt pratique parce qu'elle met les forces de la nature aux ordres de l'homme, qui les combine, sous la forme qu'elles ont prise dans les éléments du sacrifice, comme il veut qu'elles se combinent dans le ciel. Ce ne sont donc pas seulement les phénomènes de l'orage et du lever du jour qui peuvent être confondus dans un même mythe; c'est encore, et surtout, le sacrifice qui peut être représenté par ce mythe en même temps que les uns et les autres. Pour ne parler que des éléments auxquels nous avons consacré déjà une étude particulière, le soleil et l'éclair ne sont pas les seuls, je ne dis pas entre qui nous puissions hésiter, mais bien que nous ayons le droit de confondre souvent dans l'interprétation du personnage mythique du mâle. Nous pourrions et nous devons dans bien des cas leur adjoindre l'élément mâle du sacrifice, sous sa double forme de feu et de breuvage, soit que le personnage en question paraisse en effet conçu comme ayant trois séjours distincts dans les trois mondes, soit que, confiné dans le ciel, il y garde néanmoins les attributs du feu ou du breuvage du sacrifice, attributs qui, dans le mythe du sacrifice céleste, appartiennent sans doute au soleil et à l'éclair, mais qui, en dernière analyse, n'en sont pas moins empruntés au feu et au breuvage du sacrifice terrestre. Nous aurons dans le cours de ce livre bien des occasions d'employer ce système d'interprétation, de l'étendre au personnage mythique de la femelle, et de le justifier ainsi par le nombre même des applications qui peuvent en être faites. Il suffira de donner ici quelques-unes de ces applications qui ne rentreraient dans aucun des sujets particuliers que nous aurons à traiter.

Avant cela pourtant, nous devons rappeler encore que le ciel lui-même, et, sinon le monde même de l'atmosphère¹,

1. Il est cependant au vers X, 149, 1, comparé à un cheval.

du moins le nuage, sont quelquefois aussi considérés comme des animaux mâles. Le mâle mythique pourra donc quelquefois représenter le nuage ou le ciel. Nous verrons même plus tard que le personnage du ciel ou du nuage mâle, quoiqu'il puisse se distinguer par divers attributs, et particulièrement par celui de la paternité, du personnage qui représente le feu ou le Soma sous ses différentes formes, se confond souvent avec celui-ci, d'autant plus facilement que le feu ou le Soma, en tant que caché, est considéré aussi comme le père du feu ou du Soma visible. Il y a lieu de tenir compte de ces observations dans l'interprétation d'un bon nombre de formules dont la signification peut être plus complexe qu'on ne serait au premier abord tenté de le croire. Ainsi le « taureau noir qui mugit », I, 79, 2, pourrait être le feu caché, éclair ou soleil, comme le taureau dont la demeure mystérieuse est mentionnée au vers IV, 21, 8 (cf. la forme noire du soleil, p. 7), aussi bien que le nuage sombre. Le cheval mâle dont le Soma est la semence, I, 164, 34 et 35, semble bien être le nuage, mais pourrait être aussi le Soma céleste auquel serait ainsi rapportée l'origine du Soma terrestre. Une équivoque du même genre s'attache aux formules équivalentes « Ils ont fait mugir, ils ont fait uriner le taureau », X, 102, 5, et « Le taureau a vomi le beurre », IV, 58, 2.

Nous avons déjà cité (p. 161), le vers IX, 64, 9, où Soma « hennit comme le soleil ». Le soleil y reçoit un attribut qui n'appartiendrait naturellement qu'à l'éclair puisqu'il représente le bruit du tonnerre. Voilà un exemple de la manière dont l'assimilation du soleil à l'éclair, justifiée par l'identité de quelques-uns de leurs attributs, se complétait par la confusion des autres. Nous devons donc réserver toujours la possibilité d'une confusion de ce genre quand nous relèverons les traits qui, dans la description du mâle, semblent s'appliquer exclusivement soit au soleil, soit à l'éclair, et particulièrement ce « hennissement » que nous voyons au vers I, 152, 5, attribué au cheval mythique, c'est-à-dire à une forme du mâle qui, par elle-même, peut représenter le soleil aussi bien que l'éclair. Sous cette réserve, nous remarquerons que « la course circulaire », I, 6, 1, et le regard qui « contemple les assemblées », IV, 38, 4, déterminent plutôt la figure du cheval dans le sens d'une représentation du soleil.

L'oiseau qui, comme le cheval, est une représentation commune du soleil et de l'éclair, donnerait lieu à des obser-

vations analogues, et c'est sous la même réserve que nous attribuerons aux poètes qui le mentionnent dans leurs hymnes l'intention de l'assimiler à l'éclair quand ils parlent de sa voix, II, 42, 1-3, et au soleil quand ils parlent de son regard.

Souvent d'ailleurs, la figure du cheval et celle de l'oiseau restent complètement indéterminées. Il en est ainsi par exemple, pour la première au vers V, 54, 5, où la montagne « qui ne livre pas le cheval », qui le retient, peut, comme nous le verrons, représenter, soit la voûte du ciel, soit le nuage, et pour la seconde, dans la formule plusieurs fois répétée *padam veh* « le séjour », III, 5, 5 et 6; IV, 5, 8, « le séjour caché » *nihitam*, I, 164, 6 et 7; III, 7, 7; X, 5, 1, « de l'oiseau », désignant la retraite mystérieuse d'où le soleil sort comme l'éclair, et où il rentre comme lui, c'est-à-dire encore, soit le nuage, soit plutôt la partie la plus reculée du ciel ¹.

Sous la figure même du taureau peuvent se confondre, non-seulement peut-être l'éclair et le nuage (p. 5), mais aussi l'éclair et le soleil. Du moins l'*Anukramanî*, et M. Grassmann après elle, croient-ils pouvoir identifier au soleil le taureau célébré dans l'hymne X, 189 (vers 1 et 2). Remarquons, à ce propos, que le même taureau est au vers 3 appelé un oiseau. Nous avons déjà donné des exemples de cette confusion des représentations mythiques (p. 145 et 225). Citons encore le vers X, 114, 4, où il est dit de l'oiseau, comme en maint passage du veau, qu'il est « léché » par sa mère, et qu'il la « lèche » lui-même. Nous aurons à signaler plus tard la confusion du mâle et de la femelle même. C'est ainsi que les poètes védiques non-seulement réunissent des éléments différents dans une représentation unique, mais confondent les représentations diverses de façon à produire quelque-une de ces combinaisons monstrueuses dont la plupart se retrouvent d'ailleurs dans les monstres ailés ou dans les hermaphrodites des autres mythologies indo-européennes, et qui sont présentées souvent dans les hymnes sous forme d'énigmes. Une des plus curieuses est celle des vers X, 102, 10, qui, confondant le cheval et le cocher en tant que représentations équivalentes du mâle, nous montre le cheval placé *au-dessus* du joug, comme le vers I, 164, 3 nous montre les sept chevaux du char à sept roues placés eux-mêmes sur le char qu'ils traînent (voir p. 148).

1. Nous comparerons plus loin cette formule à la formule *padam goh* « le séjour de la vache ».

Il est à peine nécessaire de montrer que le soleil et l'éclair, confondus sous la figure du cheval, de l'oiseau et peut-être même du taureau, peuvent l'être aussi sous toute autre forme plus ou moins indéterminée du mâle. L'aveugle qui recouvre la vue, I, 164, 16, fait songer surtout à l'œil du soleil tantôt fermé, tantôt ouvert (cf. p. 7). Mais la forme invisible du feu que représente le « noir » (cf. *Cyāva* dans la légende des *Açvins*), peut être l'éclair comme nous l'avons fait remarquer à propos du vers I, 79, 2 (p. 228), aussi bien que le soleil. Même observation sur le mâle dont il est dit simplement qu'il va et vient par les chemins, I, 164, 31; X, 177, 3.

La dernière formule peut s'entendre aussi du feu ou du breuvage du sacrifice, parcourant les chemins qui vont de la terre au ciel. Plus généralement un grand nombre de formules relatives au mâle mythique peuvent s'appliquer non-seulement au soleil et à l'éclair, mais à l'élément qui les représente sur la terre, et qui prend souvent, lui aussi, la forme d'un taureau, d'un cheval ou d'un oiseau; soit qu'en effet, elles le désignent seul; soit qu'elles désignent le soleil ou l'éclair revêtus d'attributs empruntés au feu ou au breuvage du sacrifice; soit enfin qu'elles désignent le mâle à la fois sous trois formes correspondant aux trois mondes.

Nous réservons le cheval du sacrifice pour l'étude spéciale à laquelle donneront lieu les offrandes, renvoyant ainsi par exception au chapitre consacré aux éléments femelles l'une des formes du mâle mythique.

Mais l'élément mâle du sacrifice est aussi représenté sous la forme d'un oiseau au vers III, 7, 7, où les sept prêtres et les cinq *adhvaryus* qui gardent la place cachée de cet oiseau sont d'ailleurs des sacrificateurs divins. Au vers X, 177, 1, cet oiseau est « oint », c'est-à-dire sans doute arrosé de beurre, par l'opération de l'*Asura*. Il représenterait donc plutôt, au moins dans ce passage, le feu, tandis que le cheval représente surtout, comme nous le verrons, le breuvage du sacrifice. Mais souvent les deux formes de l'élément mâle, comme feu et comme breuvage du sacrifice, se confondent aussi bien que ses formes correspondant aux différents mondes.

Une énumération curieuse des séjours et des formes de l'être mythique dans lequel se confondent le feu et le breuvage du sacrifice se rencontre au vers IV, 40, 5 : « Oiseau aquatique habitant un séjour brillant, dieu habitant l'atmo-

sphère, sacrificateur habitant sur l'autel, hôte habitant la demeure; habitant chez les hommes, habitant l'espace, habitant le séjour de la loi, habitant le ciel; né des eaux, né selon la loi, né des pierres selon la loi. »

Le nombre trois, pour commencer ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent par celui qui comprend toutes les formes essentielles, soit d'Agni, soit de Soma, joue un rôle identique dans les mythes du feu et du breuvage, et ne peut par conséquent déterminer l'application exclusive d'une formule à l'un ou à l'autre. Nous retrouverons dans la légende des Aṅvins Ȣyāva, le noir, partagé en trois, I, 117, 24, et dans le mythe du cheval du sacrifice, les trois liens, I, 163, 3 et 4, du cheval. Le taureau mythique, qui a trois ventres, trois faces, et en tant que confondu avec la femelle, trois mamelles, III, 56. 3, est aussi attaché à trois endroits, IV, 58, 3, ce qui revient à dire qu'il a trois séjours, cf. III, 56, 5, et il a pénétré chez les mortels, IV, 58, 3. Ce dernier trait, comme la triplicité des formes, convient également au feu et au breuvage du sacrifice. La qualification de *çukra* « brillant », très-souvent donnée à Soma, mais non moins souvent donnée à Agni, ne permet pas non plus de préciser le sens de la formule « Il connaît les trois corps du brillant », X, 107, 6.

C'est par allusion au double séjour de l'oiseau, sur terre et au ciel, qu'il est dit au vers III, 54, 6 de ces deux mondes : « Ils ont leurs places distinctes, comme l'oiseau. » Cet oiseau ne peut représenter que l'élément mâle commun aux deux mondes. Il le représente d'ailleurs sans distinction du feu et du breuvage. On peut au moins hésiter entre ces deux formes au vers V, 44, 12, où il est question de celui qui brille et qui s'avance vers les deux troupes (des hommes et des dieux). Au vers X, 61, 20, au contraire, la qualification d'*arati* « ordonnateur du sacrifice », qui n'est d'ailleurs donnée qu'à Agni, semble déterminer suffisamment la nature du personnage brillant, et régnant sur le bois¹, qui suit pareillement un double chemin.

Le vers IV, 58, 3, en même temps que trois pieds et deux têtes, rappelant la division de l'univers en deux et en trois parties, attribue au taureau quatre cornes correspondant aux quatre points cardinaux, et « sept mains ». Nous verrons au

1. Cette épithète, appliquée à Soma, eût signifié « régnant dans le bois », c'est-à-dire dans la cuve.

chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, que ce dernier chiffre s'explique par une autre division de l'univers en sept mondes. Tous servent à exprimer une même idée, à savoir que le mâle, représentant Agni ou Soma, est présent dans tous les mondes.

D'autres formules remplaçant l'être à deux, à trois, à plusieurs formes, par deux, trois ou plusieurs êtres qui se correspondent dans les différents mondes, s'expliquent également par le mythe des différentes formes d'Agni et de Soma, sans que souvent il y ait lieu de distinguer entre le feu et le breuvage.

Telles sont, pour le nombre trois, celles des vers VII, 33, 7 et V, 69, 2 : « Il y en a trois qui répandent leur semence dans les mondes » ; — « Trois taureaux brillants se sont séparés, répandant leur semence dans les trois cuves (les trois mondes). »

Comme nous en avons fait la remarque à propos des différentes formes d'Agni, c'est tout à fait par exception que les deux formes célestes de l'élément mâle, feu ou breuvage, sont réunies en couple. Ce sont elles pourtant qui paraissent représentées au vers I, 164, 20, sous la forme de deux oiseaux perchés sur le même arbre, dont l'un (l'éclair) mange les douces figues (cf. *Ibid.*, I), tandis que l'autre (le soleil) ne mange pas, mais contemple. L'auteur de l'hymne X, 114, après avoir fait au vers 3 mention de deux oiseaux, ajoute au vers 4 : « Il n'y a qu'un oiseau ; il pénètre dans la mer (céleste, comme éclair) et il contemple tout l'Univers (comme soleil). » Au vers 5, il insiste encore en ces termes sur l'identité des différentes formes de l'oiseau, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma : « L'oiseau est unique ; ce sont les sages, les prêtres qui, de cet oiseau unique, en font plusieurs par les noms qu'ils lui donnent. » Cf. I, 164, 46 ; cf. aussi Vâl. 10, 1 et 2.

Ordinairement, dans les textes où il est question, soit expressément, soit par voie d'allusion, de deux formes de l'élément mâle, c'est la forme terrestre qui est opposée à une forme céleste. Nous avons cité déjà, dans la section consacrée à Agni (p. 29 et 141), plusieurs passages où le feu terrestre nous a paru désigné par le nom d' « Ayu inférieur ». C'est encore l'élément mâle du sacrifice qui paraît être opposé avec la même qualification d' « inférieur » à son « aîné », c'est-à-dire à l'une de ses formes célestes,

dans les deux premiers vers de l'hymne V, 44, sans que là il paraisse possible d'en déterminer avec plus de précision la nature, comme feu ou comme breuvage. De même l'opposition déjà signalée (p. 30), entre le feu terrestre, toujours visible, et le feu céleste qui paraît et disparaît tour à tour, semble nous donner la clef de la formule « L'immortel a la même origine que le mortel », I, 164, 38; cf. 30. De « ces deux êtres séparés, dont l'un est visible et l'autre invisible », *ibid.*, l'immortel serait le feu du sacrifice, tandis que le mortel serait un élément céleste, comme celui dont il est dit au vers X, 55, 5 « Il est mort aujourd'hui, il vivait hier », la disparition de cet élément étant là considérée comme une destruction (cf. I, 164, 32), en sorte que, lorsqu'il reparait, c'est un « vivant qui marche à la manière du mort », I, 164, 30 (allusion assez claire à la reproduction régulière des phénomènes célestes). Mais la formule s'appliquerait tout aussi bien à une opposition de la forme terrestre et de la forme céleste de Soma¹.

C'est aussi l'opposition du sacrificateur terrestre, représentant surtout le feu, mais pouvant représenter aussi le breuvage du sacrifice², et d'une forme céleste d'Agni ou de Soma, qui paraît avoir donné naissance au mythe des deux sacrificateurs divins. Ici aussi des formules applicables, soit à Agni, soit à Soma, s'éclairent par la comparaison d'autres formules expressément appliquées à Agni et précédemment citées (p. 109, cf. p. 105 et 114-116). Relevons encore à ce propos dans les vers I, 149, 4 et 5, l'épithète *dvijanman* « qui a deux naissances » donnée à Agni, en même temps que la qualification de sacrificateur. Les formules concernant les « deux sacrificateurs » s'expliquent d'ailleurs quelquefois par elles-mêmes, comme celle du vers X, 88, 17, où les « deux conducteurs du sacrifice » sont distingués comme « supérieur », et « inférieur »³,

1. Si même, ainsi que nous l'avons supposé (p. 159), c'est de la lune qu'il s'agit au vers X, 55, 5, le rapprochement indiqué dans le texte suggérerait précisément une application particulière de notre formule aux deux formes de Soma, comme breuvage du sacrifice terrestre et comme lune (voir p. 158).

2. Remarquons pourtant qu'au vers VII, 2, 7, les deux sacrificateurs divins reçoivent ensemble le nom de *jñtavedas*, qui peut être considéré comme un autre nom d'Agni.

3. Je ne nie pas que les deux sacrificateurs, quand ils ne reçoivent pas la qualification de « divins », ne puissent quelquefois être deux sacrificateurs réels, humains, comme les deux *adhvaryu* du vers II, 16, 5. Dans notre passage même, c'est l'un de ces deux sacrificateurs humains qui parle

et celle du vers III, 31, 2, où il est dit des deux pieux (sacrificateurs) que l'un (le sacrificateur terrestre) opère, tandis que l'autre (le sacrificateur céleste) fait réussir (cf. X, 110, 2) le sacrifice. La formule « les deux sacrificateurs divins », *daivya hotára*, se rencontre aux vers X, 65, 10; 66, 13, et dans les hymnes Aprí ou Apra¹, au vers 7 ou au vers 8. Le vers 7 de l'hymne Aprí, III, 4, est répété dans l'hymne III, 7 (vers 8), où il fait suite à un vers (7) concernant les cinq *adhvaryu* et les sept *vipra* (cf. au vers X, 128, 3, la formule *daivya hotára* au pluriel), ce qui confirme notre interprétation, ces derniers nombres correspondant, comme nous le verrons, à une quintuple et à une septuple division du monde. Il renferme lui-même la mention des sept chevaux, qui, ainsi que nous l'avons remarqué (p. 147), ne diffèrent pas des sept prêtres. Enfin, le vers 4 du même hymne Aprí III, 4, adressé à deux personnages qui peuvent être aussi les deux sacrificateurs divins, mentionne un seul sacrificateur « établi sur le nombril du ciel » (cf. le sacrificateur immortel, IV, 41, 1), ce qui suggère naturellement l'idée que l'autre est *établi sur la terre*. Au vers II, 3, 7, où les deux sacrificateurs divins sont appelés les premiers sacrificateurs (comme ils le sont aussi du reste au vers III, 4, 7 = III, 7, 8, et aux vers I, 188, 7; X, 66, 13), c'est au contraire le « nombril de la terre » qui est donné avec les « trois plateaux » pour le séjour de ces deux personnages. Ce vers, comme le vers I, 149, 4, par exemple, qui donne pour séjour à Agni trois ciels, puis tous les mondes, en ne lui attribuant pourtant que « deux naissances », est un exemple de la confusion, fréquente dans les formules védiques, des nombres empruntés à différents systèmes de division de l'U-

mais il se distingue expressément, ainsi que son compagnon, du sacrificateur supérieur et du sacrificateur inférieur en disant : « Quand le sacrificateur inférieur et le supérieur parlent, qui de nous deux sait (ce qu'ils disent) ? Les amis (les prêtres en général) ne peuvent que préparer le festin du sacrifice, etc. » Le sacrificateur inférieur est évidemment Agni ou Soma, et le supérieur est une forme céleste d'Agni ou de Soma. Il n'est pas non plus sans intérêt, pour l'interprétation de ce passage, de remarquer que l'hymne entier est consacré à la description du sacrifice des dieux (voir p. 113 et 115), qu'il y est question au vers 15 des deux catégories d'ancêtres, humains et divins, et enfin qu'il renferme au vers 18 des questions laissées sans réponse, comme au vers 17, ce qui doit nous disposer encore à prendre celui-ci dans un sens mystique.

1. Il n'y a d'exception que pour les hymnes VII, 2, et X, 70, où les deux sacrificateurs sont désignés, dans le premier par le mot *kadra* « chantres », dans le second par le mot *ritvijá* « prêtres ». Cf. encore X, 27, 17.

nivers, ou plutôt un témoignage en faveur de l'équivalence essentielle de ces nombres. Le dernier point fera l'objet d'une étude spéciale au chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, ainsi que le phénomène par lequel deux ou plusieurs formes d'un élément mythique, correspondant primitivement aux différents mondes, sont ensuite placées ensemble dans le ciel, comme paraissent l'être en effet nos deux sacrificateurs divins au vers IX, 5, 7, où ils reçoivent ensemble non-seulement le nom de dieux, mais la qualification de *nricakshas* « contemplant les hommes ».

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS FEMELLES

SECTION PREMIÈRE

LA TERRE — LE CIEL ET LA TERRE

Au premier rang des éléments femelles, comme au premier rang des éléments mâles, il en faut placer un qui n'est autre que l'un des mondes, non plus simplement conçu comme un séjour des divers éléments, mâles ou femelles, mais lui-même animé. Nous avons annoncé déjà, en traitant du ciel considéré comme mâle, que la terre est toujours femelle. Ajoutons que la terre, en tant qu'animée, est, sous le nom de *prithivi*, distinguée de la surface terrestre, désignée par le nom de *bhūmi*, au vers V, 84, 1, à peu près comme le dieu du soleil peut être distingué de l'astre (voir p. 8).

Mais le ciel lui-même n'est pas toujours considéré comme mâle. La pluie, au lieu d'être représentée comme le sperme d'un mâle, pouvait l'être aussi comme le lait d'une femelle, et une formule telle que « le lait du ciel », X, 114, 1, entraînait l'attribution au ciel d'un nouveau sexe. Et, en effet, le nom ordinaire du ciel, *div*, au nominatif singulier *dyaus*, est souvent féminin (voir Grassmann, s. v.). On comprend d'ailleurs que le ciel, considéré tantôt comme mâle, tantôt comme femelle, ait pu prendre à la fois l'un et l'autre sexe, en sorte que l'idée du ciel est une de celles qu'on peut avoir à retrouver sous le mythe de l'hermaphrodite.

Quand le ciel est considéré comme mâle, il forme avec la terre un couple auquel est rapportée l'origine de tous les êtres. La transition de l'idée de séjour, de lieu d'origine, à celle de paternité, est visible au vers I, 185, 2, qui nous montre « les deux qui ne marchent pas, qui n'ont pas de pieds », portant « de nombreux fruits qui marchent, qui ont des pieds ». Et, en effet, le ciel et la terre sont appelés le père et la mère, et invoqués sous ce titre par les hommes, I, 185, 10 et 11 ; V, 43, 2, et *passim*. L'auteur du vers I, 164, 33, dit expressément « Le ciel est mon père, ma mère est cette grande terre », en donnant en outre au ciel le nom de « nombril » et à la terre celui de « cordon » : nous avons cherché à expliquer ces figures bizarres (p. 36).

Le ciel et la terre sont aussi appelés les parents des dieux, en même temps que les deux vastes séjours, I, 185, 6, et reçoivent en cette qualité l'épithète *devapure*, « qui ont les dieux pour fils », I, 106, 3 ; 159, 1 ; 185, 4 ; IV, 56, 2 ; VI, 17, 7 ; VII, 53, 1 ; X, 11, 9. Après avoir constaté, d'une part, qu'une origine céleste était attribuée à la race humaine (p. 32 et suiv.), et de l'autre, que l'origine des dieux a été rapportée au sacrifice célébré par les ancêtres (p. 139), si bien que la même épithète *devaputra* « ayant pour fils les dieux », au pluriel *devaputrâh*, a été appliquée aux Angiras, X, 62, 4, nous ne pouvons nous étonner d'un mythe qui, en rapportant au ciel et à la terre l'origine de tous les êtres (cf. I, 160, 2 ; 191, 6), dieux ou hommes, fait du ciel le père des hommes, et de la terre la mère des dieux. Cependant ce mythe s'explique surtout par les formules qui nous montrent le ciel et la terre « enveloppant » toutes les races, y compris celles des dieux, III, 54, 8, et leur sein recevant les dieux, II, 41, 21, ainsi que l'homme, qui y repose comme un fils, I, 185, 2. Tout ce qui se voit dans l'espace ouvert entre le ciel et la terre, les êtres qui en habitent la limite inférieure, comme les phénomènes qui ont pour théâtre cet espace entier, cf. I, 124, 5, et que les personnages divins représentent plus ou moins directement, ont pour *parents* le couple de la terre et du ciel.

Mais les dieux, fils du ciel et de la terre, sont aussi ceux qui ont étayé les deux mondes, X, 65, 4 et 7, que dis-je ? qui les ont eux-mêmes engendrés, X, 66, 9 ; cf. I, 160, 4. C'est qu'en effet les phénomènes lumineux qui apparaissent, qui « naissent » entre le ciel et la terre, font en même temps

apparaître, « naître », la terre et le ciel. Voilà donc une solution toute prête pour l'énigme des fils engendrant, ou rajeunissant leurs parents, que nous rencontrerons plus d'une fois dans la suite de ce livre. « Connaître la naissance » du ciel et de la terre, VII, 34, 2, n'est pas d'ailleurs, pour les chantres védiques, une moindre merveille qu'« engendrer le ciel et la terre », une telle connaissance impliquant à leurs yeux l'existence au moment de l'enfantement de ce père et de cette mère de toutes choses.

Selon un usage védique sur lequel nous reviendrons, et qui consiste à donner pour nom à deux objets ou à deux êtres formant un couple, le duel du nom d'un seul d'entre eux, le ciel et la terre, désignés quelquefois par un seul des duels *dydvā* ou *prithivī*, aussi bien que par la réunion des deux (cf. p. 1), ont pu l'être aussi, en qualité de parents de tous les êtres, par le duel des mots *mātri*, I, 153, 3; IX, 85, 12; X, 1, 7; 35, 3; 64, 14; ou *janitri*, VII, 97, 8; X, 110, 9, « mère », aussi bien que par celui du mot *pitri* « père » (voir Grassmann, s. v.). Plus généralement on peut expliquer de la même manière l'attribution ordinaire du genre féminin aux épithètes du ciel et de la terre, par exemple à cette épithète *devaputre* « ayant pour fils les dieux », déjà citée, d'autant plus qu'au vers VII, 53, 2, une épithète également féminine, *pūrvaje* « nés les premiers » (cf. *jyeshthe* « aînés », IV, 56, 1), est accolée au duel du nom *pitri* « père ».

Cependant nous ne devons pas oublier que le ciel lui-même a été aussi considéré comme femelle, ce qui laisse subsister la possibilité d'une autre explication pour les formules où le ciel et la terre sont désignés par le duel d'un nom signifiant « mère », ou reçoivent une épithète du genre féminin. On sera tenté aussi d'expliquer dans ce nouvel ordre d'idées celles où il est parlé du beurre ou du lait, VI, 70, 2; X, 65, 8, du ciel et de la terre, lait que les prêtres (font couler) avec des prières, I, 22, 14. Remarquons en passant que ce lait du ciel et de la terre paraît n'être autre chose que la pluie. La terre, il est vrai, est nourricière par ses sucs, comme le ciel l'est par la pluie. Mais c'est à la pluie que les sucs de la terre sont empruntés. Or, la pluie, qui mouille le ciel aussi bien que la terre, V, 85, 4, paraît avoir été considérée comme le lait de la terre en même temps que du ciel (cf. II, 27, 15; cf. encore I, 185, 5), de même que dans la conception précédemment étudiée, le ciel

et la terre sont le père et la mère de toutes choses. Il faut remarquer d'ailleurs à propos du « lait » du ciel et de la terre, que d'autres formules attribuent au contraire au ciel et à la terre une « semence » abondante, I, 159, 2 ; VI, 70, 1 ; X, 92, 11, sans qu'il puisse être question en aucun cas de l'assimilation de la terre à un mâle. Il faut plutôt voir là un exemple de la facilité avec laquelle les chantes védiques étendent à un couple les attributs propres de l'un des personnages dont il est formé, à peu près de la même manière qu'ils désignent le couple lui-même par le nom d'un seul de ces personnages sous la forme du duel. Le mythe du « lait » du ciel et de la terre ne serait donc pas suffisamment caractéristique par lui-même, et il le serait d'autant moins que le nom de « lait » est aussi donné à la semence du mâle, I, 105, 2. En somme la meilleure raison que nous ayons de croire que le couple du ciel et de la terre est quelquefois considéré comme un couple de femelles, est encore le genre féminin souvent attribué au mot *dyaus* lui-même.

Le ciel et la terre, comparés à deux femmes au vers X, 93, 1, reçoivent aux vers I, 185, 5 ; III, 54, 7, le nom de « sœurs », et au vers X, 13, 2, celui de « jumelles¹ ».

Ils sont aussi représentés comme deux vaches, IV, 25, 10 ; cf. V, 30, 9. Puis, comme nous avons vu Agni, par exemple, tour à tour cheval et conducteur de chevaux, de même l'auteur du vers VII, 99, 3, au lieu de représenter le ciel et la terre comme des vaches, leur applique l'épithète *dhenumai* « ayant des vaches ».

Une représentation beaucoup plus bizarre serait celle qui ferait de la terre une cavale. Le nom de « cavales » est pourtant, au vers III, 56, 2, donné aux « trois terres », formule dont le sens sera expliqué plus tard. L'assimilation du ciel à un cheval ou à une cavale aurait pu s'expliquer peut-être par le mouvement apparent du ciel nocturne (VII, 86, 1?). Mais d'où a pu venir l'idée d'un mouvement de la terre ? Il n'en est pas moins certain que la terre reçoit au vers V, 84, 2, l'épithète *vicirini*, qui implique un mouvement (cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 390), et qu'au vers X, 149, 1, Savitri est représenté retenant la terre avec des rênes. On peut citer encore comme des témoignages confirmant l'existence du

1. Au vers IX, 62, 5, le nom de « jumeaux » (frère et sœur) paraît désigner également le ciel et la terre.

mythe qui attribuait un mouvement à la terre en même temps qu'au ciel, non pas sans doute les formules qui, sous le nom de Ciel et Terre, appellent au sacrifice, en même temps que les autres dieux, des personnages divins évidemment distingués du ciel et de la terre matériels, VII, 53, 2; cf. III, 7, 9, mais peut-être cette prière adressée au ciel et à la terre, X, 178. 2: « Puissions-nous n'éprouver de dommage, ni à votre arrivée, ni à votre départ! » En effet, le ciel et la terre, réunis chaque nuit, comme ils le sont passagèrement pendant les ténèbres de l'orage (par les Maruts, VIII, 20, 4) ou, car les mêmes phénomènes sont aussi interprétés de cette manière, disparus, ou même partis, sont de nouveau séparés, ou, selon l'autre conception, reparaissent, reviennent au lever du jour et à la fin de l'orage. Ainsi peuvent s'expliquer, dans la formule précédemment citée, l'arrivée et le départ du ciel et de la terre¹. Ainsi doivent s'expliquer en tout cas celles qui nous montrent les anciens sacrificateurs, III, 54, 4 (et les Maruts, I, 72, 4; cf. 6), « trouvant » le ciel et la terre, comme ils « trouvent » la lumière, IV, 1, 14, la lumière « cachée », VII, 76, 4, et celles qui attribuent aux mêmes personnages, III, 31, 12, à Agni (p. 139), à Soma (p. 212), aux différents dieux, une œuvre qui consiste à séparer les deux mondes en les étayant. Cette idée que le ciel et la terre sont « fixés » à leur place par les dieux ou les sacrificateurs en suggérerait assez naturellement une autre, celle d'un « mouvement » antérieur de l'un et de l'autre monde. L'idée du mouvement semble combinée avec celle de la stabilité au vers X, 89, 4, où les deux mondes étayés et séparés par Indra sont comparés à deux roues à la fois séparées et retenues par l'essieu, cf. VI, 24, 3. Au vers I, 121, 11, l'épithète *acakre* « sans roues », donnée au ciel et à la terre, peut suggérer l'idée d'un mouvement « propre » aussi bien que celle de l'immobilité.

Passons maintenant aux représentations non animées du ciel et de la terre. Nous avons vu (p. 180) qu'ils sont appelés les deux cuves, *camû*, cf. *onî*, du Soma. Ajoutons aux passages déjà cités les vers I, 164, 33; III, 55, 20, où le *camû* désigne certainement le ciel et la terre; cf. IV, 18, 3. Les deux mondes reçoivent aussi le nom de *dhishane* « les

1. Et peut-être aussi, au vers III, 7, 1, l'opposition des verbes *sam car* et *pra sri*.

deux coupes », ou plutôt encore « les deux cuves » (voir p. 148), I, 160, 1; III, 49, 1; VI, 8, 3; 50, 3; 70, 3; VIII, 50, 2; X, 44, 8.

Le même nom, au pluriel, V, 69, 2, cf. IV, 36, 8; IX, 59, 2, et d'autres noms équivalents (p. 178) sont d'ailleurs donnés aux trois mondes du ciel, de l'atmosphère et de la terre.

Le ciel est peut-être désigné au vers X, 101, 8, par le nom de *camasa* « coupe ».

Dans l'un des passages où les deux mondes reçoivent le nom de cuves, *dhishane*, VI, 8, 3, ils sont en même temps comparés à deux « peaux », *carmani*, cf. VIII, 6, 5, apparemment comme « tendus, étendus » par Agni Vaiçvânara. La surface de la terre est appelée une peau au vers X, 68, 4, « Brihaspati a fendu avec l'eau (de la pluie) la peau de la terre », cf. I, 85, 5; V, 85, 1.

Le ciel a pu être en outre, aussi bien que le nuage (voir section III), désigné par le nom de montagne, de montagne « suprême », IX, 87, 8, et par celui de « pierre », *açman*, VII, 88, 2.

SECTION II

L'AUORE — L'AUORE ET LA NUIT

L'élément femelle du ciel, si l'on prend ce dernier mot au sens restreint et en l'opposant au terme d'atmosphère, le phénomène dont nous constaterons plus loin les relations dans le monde de la lumière avec le soleil, est l'aurore, née dans le ciel, VII, 75, 1, fille née dans le ciel, VI, 65, 1, ou plus simplement fille du ciel (Voir Grassmann, s. v. *duhitri*).

Comme le soleil lui-même, l'aurore est l'un des premiers objets de l'amour et des vœux des Aryas védiques. Outre plusieurs fragments et beaucoup de vers isolés, une vingtaine d'hymnes lui sont exclusivement consacrés, et elle y est invoquée sous son nom vulgaire *ushas*, pris d'ailleurs, tantôt au singulier, tantôt au pluriel, dans ce dernier cas par allusion à la succession des jours qui ont chacun leur aurore.

Ces hymnes sont presque tous au nombre des plus poétiques que renferme le *Rig-Veda*. Ces sont même eux qui paraissent avoir le plus contribué à répandre dans le public les idées fausses qu'on y nourrit sur le caractère général du recueil. Nous n'y chercherons que des indications précieuses sur l'un des types principaux de la femelle mythique, et ne nous laisserons pas induire par leur charme décevant à ne plus chercher dans les formules ordinaires de la pensée védique que de simples descriptions du lever du jour.

Tout d'abord, comme je l'ai fait pour le soleil, j'indiquerai brièvement en quels termes les rishis célèbrent l'importance du rôle joué par l'aurore dans l'ordre des phénomènes naturels. L'aurore fait la lumière, VII, 77, 1, et chasse les ténèbres, *ibid.*; VI, 65, 2, elle chasse les ténèbres avec la lumière, IV, 52, 6; VII, 78, 2, et du même coup elle chasse aussi l'ennemi, V, 80, 5, les tromperies ou les démons trompeurs, VII, 75, 1, les mauvais rêves, VIII, 47, 18. On dit aussi qu'elle « cache » l'obscurité, IV, 51, 9, qu'elle la cache avec la lumière, VII, 80, 2. Elle sépare les deux mondes, VII, 80, 1, qui étaient confondus pendant la nuit, elle éclaire les chemins, VII, 79, 1, et les rend aisés à suivre, V, 80, 2; VI, 64, 1, elle les ouvre, V, 80, 3, ou, selon l'expression hardie du vers VII, 75, 1, elle les éveille; elle ouvre la voie à l'homme, IV, 51, 1. En ramenant le jour, l'aurore prolonge la vie, VII, 77, 5; en le ramenant sans cesse elle « fait vieillir la vie », I, 92, 10, c'est-à-dire la prolonge jusqu'à la vieillesse ¹. De là, cette prière d'un poète à l'aurore « Rayonne-nous la vie (avec une nombreuse descendance) », I, 113, 17, cette affirmation d'un autre « Le souffle, la vie de l'univers, réside en toi quand tu brilles », I, 48, 10, et enfin ce vers, l'un des plus frappants du *Rig-Veda* par le tour et le mouvement lyrique de la pensée et de l'expression, I, 113, 16 : « Levez-vous ! Notre souffle vital est venu vers nous. L'obscurité s'est enfuie. La lumière arrive. Elle (l'aurore) a laissé la route libre au soleil pour qu'il la suive. Nous sommes parvenus au moment où les hommes voient leur vie prolongée. »

En dissipant l'obscurité, les aurores font apparaître tous les biens qu'elle avait dérobés au regard, I, 123, 6. Cette idée suffirait au besoin à rendre compte des libéralités attribuées

1. Il me paraît évident que l'expression ne doit pas être prise en mauvaise part, comme elle semble l'être par MM. R. et Gr.

à l'aurore, qui en font le modèle des bienfaiteurs célestes, VI, 50, 8, et dont l'une des formules les plus curieuses parce qu'elle fait songer à la Fortune classique est la suivante : « Tu portes de grands biens au mortel qui n'a pas quitté sa demeure », I, 124, 12; VI, 64, 6. Mais il ne faut pas oublier que l'heure du lever de l'aurore est aussi celle du sacrifice, en sorte que les biens qu'elle est censée apporter peuvent être ceux que l'homme croit obtenir par le sacrifice, cf. IV, 51, 7. Il est vrai que le jour et l'aurore elle-même sont compris au nombre de ces biens. Mais une telle conception ne nous éloigne pas moins du naturalisme pur. En général, il faut reconnaître que les hymnes à l'aurore, en dépit de leur caractère plus simple et plus poétique, ne sont pas plus que les autres exempts d'allusions à la toute-puissance du sacrifice et des sacrificateurs.

La chose va jusque-là qu'au vers I, 124, 4, par une comparaison inverse de celle qu'eût pu nous suggérer notre propre façon de penser, il est dit que l'aurore a fait apparaître des biens comme Nodhas, c'est-à-dire comme un personnage, probablement mythologique, mais jouant dans le *Rig-Veda* le rôle d'un prêtre, I, 61, 14; 62, 13; 64, 1; nous lisons du reste dans le même vers qu'elle a réveillé ceux qui dorment, comme le prêtre (qui appelle l'homme au sacrifice, voir *Revue critique*, 1875, II, p. 371). Dans ces mêmes hymnes où l'on ne veut voir que l'expression d'un sentiment religieux tout naïf et tout spontané, se confondant presque avec le pur amour de la nature et la reconnaissance pour ses dons, les prêtres n'oublient pas leur intérêts, I, 48, 4 : « O aurore ! Kanva, le premier des Kanvas, célèbre ici les noms des riches sacrificateurs qui, à ton arrivée, se préparent à répandre leurs dons. » Nous avons déjà constaté du reste, en parlant de la *dakshinà*, la relation qui s'est établie naturellement dans l'esprit des rishis védiques entre l'aurore et le salaire du sacrifice. En ce qui les concerne personnellement, on peut donc dire que les dons de l'aurore consistent avant tout dans ce salaire même.

Bien que les aurores successives soient quelquefois distinguées et représentées comme se suivant en effet les unes les autres, I, 113, 8; 124, 2, d'autres textes nous les montrent partant et revenant, I, 123, 12. Selon cette conception, il n'y a en réalité qu'une seule et même aurore, se manifestant de nouveau chaque jour, I, 123, 4, et qui à chacune de ses

apparitions est une « revenante », I, 123, 2. Cette aurore unique et persistante doit avoir en dehors des limites du monde visible une demeure où elle rentre quand elle disparaît aux regards des hommes. C'est de cette même demeure qu'elle vient lorsqu'elle se montre à l'orient, VII, 76, 2. Si j'entends bien le vers I, 48, 6, elle n'aime pas ce séjour, *padam na veti*, et en effet nous verrons que selon certains mythes elle y est prisonnière. L'homme est impatient de l'en voir sortir et inquiet de savoir comment il pourra hâter sa venue, I, 30, 20: « Comment peux-tu être contentée, O Aurore? Quel est, ô immortelle, le mortel que tu aimes? Qui vas-tu trouver, ô brillante? »

Avant d'en venir aux diverses représentations de l'Aurore, qui sont ici pour nous le point le plus intéressant, j'ouvre une parenthèse pour faire observer qu'en dépit de la distinction généralement maintenue dans la mythologie védique entre les éléments mâles et les éléments femelles, il n'est pas impossible que l'aurore ait été quelquefois assimilée à l'Agni céleste, ou distinguée de lui seulement comme le fait même de la manifestation de l'élément manifesté. Le nom féminin de l'éclair, *vidyut*, a déjà donné lieu à une observation analogue. Les splendeurs d'Agni sont en effet comparées, en même temps qu'aux éclairs du nuage pluvieux, aux aurores, ou pour traduire exactement l'expression employée, aux étendards des aurores, X, 91, 5. Le terme d'étendard, *ketu*, désigne plusieurs fois l'éclat de l'aurore, I, 92, I; VII, 76, 2, qui est appelée aussi l'étendard de l'immortalité, III, 61, 3, et, ce qui nous importe davantage ici, l'étendard du sacrifice, I, 113, 19. Cette dernière qualification étant ordinairement donnée à Agni, V, 11, 2; III, 3, 3; 10, 4, appelé aussi l'étendard divin, I, 27, 12, on peut se demander si l'aurore, quand elle la reçoit, n'est pas assimilée au feu du sacrifice céleste. Au vers III, 8, 8, les dieux sont priés de favoriser le sacrifice (des hommes) et de dresser l'étendard du sacrifice, sans doute de leur propre sacrifice, c'est-à-dire d'allumer le feu céleste, comme les hommes ont allumé le feu terrestre. Or, cet étendard du sacrifice céleste paraît être encore l'aurore. Il ne diffère pas vraisemblablement des poteaux brillants qui, d'après le vers suivant, sont venus vers les hommes comme des oiseaux, et qui ne peuvent être que les aurores, expressément comparées dans un autre passage aux poteaux des sacrifices, IV, 51, 2, cf. I, 92, 5, comme Agni du reste est assimilé lui-même à une colonne,

IV, 5, 1. Une allusion à la correspondance des deux étendards du sacrifice, céleste et terrestre, est peut-être encore renfermée dans le vers IV, 51, 11, où le prêtre qui invoque les aurores reçoit l'épithète *yajnaketu* « qui a en sa possession l'étendard du sacrifice, c'est-à-dire Agni ». N'est-ce pas encore dans le ciel qu'il faut placer ce sacrifice élevé, *brihat*, dont les aurores « conduisent le commencement », VI, 65, 2 ? Sans doute l'aurore aurait pu être aussi conçue comme dirigeant le sacrifice terrestre, qui commence lorsqu'elle apparaît, et où elle amène les dieux, I, 48, 12, et on pourrait interpréter ainsi les formules d'après lesquelles elle a « engendré », VII, 78, 3, ou « fait briller », VII, 80, 2, le sacrifice, d'autant plus qu'avec le sacrifice, ces formules nomment encore, non-seulement le soleil, mais Agni lui-même auquel elle ne saurait donc être assimilée en ce cas. Toutefois on comprendrait aussi, selon la remarque déjà faite, qu'elle n'eût là été distinguée de lui, soit de l'Agni céleste, que comme l'éclair femelle peut l'être de l'éclair mâle. Quoi qu'il en soit, nous lisons encore au vers VII, 75, 3, que les rayons de l'aurore « engendrent » les *vrata* divins, cf. I, 123, 13, ce qui peut s'entendre de l'ordre naturel du monde, mais aussi, comme nous le verrons, du sacrifice céleste. Enfin, d'après le vers I, 113, 12, l'aurore porte le festin des dieux.

L'aurore est comparée quelquefois à une cavale brillante, I, 30, 21 ; IV, 52, 2. Mais la représentation des aurores sous forme de vaches est plus fréquente. Elles sont comparées à des troupeaux de vaches, IV, 51, 8 ; l'aurore a ouvert l'obscurité (pour en sortir), comme les vaches de leur étable, I, 92, 4. Les aurores sont appelées elles-mêmes des vaches brillantes, et des vaches-mères, I, 92, 1, et l'obscurité dont elles ont ouvert les portes est directement assimilée à une étable, IV, 51, 2. Nous verrons plus tard quel peut être le veau « brillant », I, 113, 2, de l'aurore. Son lait, cf. VII, 41, 7, est la lumière qu'elle porte dans son sein, III, 30, 13 et 14.

Vache elle-même, l'aurore est aussi mère de vaches, I, 124, 5 ; IV, 52, 2 ; VII, 77, 2 ; cf. V, 45, 2. Ces vaches dont elle est mère et qui l'accompagnent, X, 172, 1, cf. I, 92, 12 ; II, 28, 2 ; VII, 79, 2, sont ses propres rayons, comparés à des troupeaux de vaches au vers IV, 52, 5, et appelés comme nous le verrons plus loin, les vaches rouges qui s'attellent elles-mêmes, I, 92, 2. Elles ne diffèrent en réalité pas plus de l'aurore elle-même que les flammes d'Agni ne diffèrent du

feu. Il faut remarquer à ce propos que la notion des rayons de l'aurore, identiques à l'aurore elle-même, peut souvent servir, aussi bien que celle de ses apparitions successives, à expliquer les formules où figurent plusieurs aurores. Ajoutons que les vaches peuvent aussi symboliser en général les présents de l'aurore, comme ceux des différents dieux.

Comme l'a prouvé le vers I, 92, 4, l'acte d'ouvrir l'étable n'était pas incompatible avec la comparaison de l'aurore à une vache ou sa représentation sous cette forme. Il est certain pourtant qu'il convenait mieux encore à un personnage de forme humaine. La même observation s'applique à plus forte raison aux formules portant, sans allusion directe aux vaches et à l'étable, que l'aurore a ouvert les portes de la caverne solide, VII, 79, 4, les portes, I, 48, 15, ou, selon l'expression moins figurée du vers I, 92, 11, les extrémités du ciel. Il y a mieux : au vers VII, 75, 7, l'aurore brisant les forteresses, paraît délivrer les vaches. Ailleurs elle est appelée la maîtresse de l'étable, III, 61, 4, et le vers VI, 65, 5 paraît également lui attribuer la propriété des étables de vaches ouvertes par les *Angiras*. On se la représenterait donc volontiers, dans les deux dernières citations, comme une bergère, dans la précédente comme une guerrière. Elle est en effet comparée à un héros, à un archer, quand elle chasse l'obscurité, VI, 64, 3; elle est qualifiée de victorieuse, I, 123, 2. Mais au vers I, 92, 1, les aurores comparées à des guerriers qui brandissent leurs armes, sont en même temps appelées les vaches rouges, les vaches-mères. On voit par là que les représentations fondées sur la distinction de l'aurore et de ses rayons sont aussi mal fixées que cette distinction elle-même.

Cependant l'aurore est souvent comparée à une jeune femme, I, 48, 5; VII, 77, 1, ou appelée de ce nom, I, 123, 2 et 9; IV, 52, 1; VII, 80, 2. Elle est ainsi représentée parée de vêtements, I, 113, 7; 124, 3; VII, 77, 2, et d'ornements, VII, 78, 1, cf. 79, 2, brillants, qui la font ressembler aux invités d'une noce, I, 124, 8, et qui resplendissent lorsqu'elle a écarté le vêtement noir (de la nuit), I, 113, 14. Mais en même temps elle découvre son corps, V, 80, 4, cf. 6, comme une brillante jeune fille lavée par sa mère, I, 123, 11; elle montre son sein, VI, 64, 2, cf. I, 124, 4, en souriant, I, 123, 10; cf. I, 92, 6; elle est alors comparée tantôt à une baigneuse, V, 80, 5, cf. VIII, 64, 8, tantôt à une danseuse, I, 92, 4, ou encore à une épouse richement vêtue qui se dévoile en

souriant aux yeux de son époux, I, 124, 7, ou même à une femme sans frère qui va elle-même chercher les hommes, *ibid.*

Du reste si l'aurore est représentée sous les traits d'une jeune fille, ce n'est pas qu'elle ne soit pourtant très-ancienne. Les anciens rishis l'ont invoquée déjà avant les nouveaux, I, 48, 14, qui la prient de venir et de répandre ses dons comme autrefois, VI, 65, 6; cf. I, 124, 9; IV, 51, 4; V, 70, 1-3. Mais l'aurore antique, quand elle n'est pas distinguée expressément des nouvelles, IV, 51, 6, est considérée comme renaissant sans cesse, I, 92, 10, et prenant une nouvelle vie, VII, 80, 2. Aussi l'aurore est-elle appelée à la fois vieille et jeune, III, 61, 1, cf. 3; elle est la jeune revenante, I, 123, 2.

Comparée parfois, comme nous l'avons constaté, à une cavale, l'aurore est plus souvent représentée sur un char, I, 48, 10, et *passim*, et portée elle-même par des chevaux brillants, I, 49, 1 et 2; III, 61, 2; VI, 65, 2; VII, 75, 6; 78, 4; dans ce char, VII, 78, 1, et avec ces chevaux, I, 92, 15, elle charrie tous les biens qu'elle destine aux hommes; cf. I, 48, 3; 7; 10. Les chevaux de l'aurore représentent vraisemblablement ses rayons, comme les vaches dont elle est mère, et qui semblent remplacer ses chevaux dans le vers I, 92, 2, où il est dit qu'elles s'attellent elles-mêmes. Ailleurs, l'attelage de l'aurore se compose de bœufs, I, 124, 11; V, 80, 3; VI, 64, 3; cf. 5; mais la base naturaliste du mythe reste vraisemblablement la même. Le sexe des animaux ne peut être déterminé dans la formule *gavām netrī* « conductrice de bœufs ou de vaches », appliquée également à l'aurore, VII, 76, 6.

L'aurore n'est pas seulement la mère des vaches, c'est-à-dire de ses propres rayons. Les hommes la comparent à une mère dont ils seraient les fils, VII, 81, 4, et elle est la mère des dieux mêmes, I, 113, 19. Ajoutons que l'aurore qui fait apparaître tous les mondes ou tous les êtres, VII, 80, 1, qui s'étend du ciel à la terre, III, 61, 4, remplit l'atmosphère, VII, 75, 3, le sein des deux mondes, I, 124, 5, fait le tour des cinq races, VII, 75, 4, et les éveille, VII, 79, 1, qui ne néglige ni ses parents, ni les étrangers, ni les grands, ni les petits, I, 124, 6, c'est-à-dire ni les dieux, ni les hommes, que l'aurore, dis-je, est appelée la maîtresse du monde, VII, 75, 4, lequel s'incline tout entier devant sa splendeur, I, 48, 8.

L'aurore, dans les hymnes védiques, forme souvent un

couple avec la nuit. Il semble, à la vérité, que les rapports de l'aurore et de la nuit doivent se réduire à un état d'opposition et d'hostilité réciproque. En effet, les ténèbres, comparées tantôt implicitement à une mer dont les hommes ont atteint l'autre rive quand brille le jour, I, 183, 6; VII, 73, 1, tantôt explicitement à une peau que les rayons de soleil roulent (et cachent) dans les eaux (célestes), IV, 13, 4, cf. VII, 63, 1, ou encore à un vêtement que la nuit « tisse » sur toute chose, I, 115, 4, et que détisse Agni sous sa forme de soleil, IV, 13, 4, les ténèbres, comme les poètes védiques ont pris la peine de le constater expressément (voir ci-dessus), sont aussi chassées par l'aurore. Le vêtement noir de la nuit est également écarté par elle, I, 113, 14. Cependant, cette vache noire qui vient s'introduire parmi les vaches brillantes, X, 61, 4, est considérée comme la sœur de l'aurore, sœur que celle-ci écarte, I, 92, 11, et dont elle s'éloigne, X, 172, 4; cf. IV, 52, 1, mais qui s'éloigne aussi de sa sœur, VII, 71, 1, en lui cédant volontairement la place, I, 124, 8; cf. 113, 1 et 2. Ces deux sœurs, *samānabandhū*, I, 113, 2, quoiqu'elles effacent réciproquement leur couleur, *ibid.*, ne se querellent pas plus qu'elles ne s'arrêtent dans le chemin commun qu'elles suivent l'une après l'autre, *ibid.* 3, et quoique de formes opposées, elles n'ont qu'une même pensée, *ibid.* Ce sont certainement encore l'aurore et la nuit qui sont désignées au vers III, 55, 11, comme celles qui prennent diversement leurs formes de jumelles dont l'une est éclatante et l'autre noire, et qui étant, l'une sombre et l'autre brillante, cf. I, 71, 1, sont néanmoins sœurs.

L'aurore et la nuit sont invoquées ensemble en mainte occasion, I, 186, 4; II, 31, 5; VII, 42, 5, et *passim*, mais particulièrement dans les hymnes *Apri* ou *Apra*, au vers 7 de ceux qui portent les numéros 13 et 142 dans le premier *mandala*, et au vers 6 de tous les autres. Elles sont le plus souvent désignées, selon un usage védique sur lequel nous reviendrons, par les duels de chacun de leurs noms, séparés ou réunis en un composé impropre *uḥśāś-naktā*, ou par le duel d'un seul des deux noms, celui de l'aurore, *uḥśāśau*, I, 188, 6, ou *uḥśāś*, III, 14, 3¹. Remarquons, à ce propos, que le jour

1. Le duel *uḥśāś*, au vers VIII, 27, 2, ne signifie pas comme le veut M. Gr. (Voir pourtant sa traduction) « les deux crépuscules ». C'est par un véritable pléonasmе que le singulier *naktam* y est ajouté comme pourrait l'être le duel *naktā*. Nous reviendrons sur cet usage de la langue.

et la nuit sont également désignés par le duel du nom du jour, *ahani*, avec, I, 123, 7; VI, 58, 1, ou sans, I, 185, 1; IV, 55, 3; V, 82, 8; X, 39, 12; 76, 1, l'épithète *vishurūpe* qui permet de traduire l'expression littéralement sans en compromettre le sens : « Les deux jours de forme différente ». On doit entendre de même le jour noir et le jour blanc, VI, 9, 1, et les deux sortes de jours dont il est question au vers I, 185, 4, cf. I. Il est clair d'ailleurs que le couple du jour et de la nuit, ou, selon l'expression védique, des deux jours, est essentiellement identique à celui de l'aurore et de la nuit ou des deux aurores, des deux aurores de forme différente, III, 4, 6; V, 1, 4, cf. V, 62, 8. Les deux couples sont, il est vrai, passagèrement distingués au vers IV, 55, 3, mais ils semblent confondus au vers 7 de l'hymne I, 123 à l'aurore : « L'un s'éloigne, l'autre arrive, les deux jours de forme différente suivent leur cours ; l'une a caché l'obscurité des deux mondes ; l'aurore a resplendi avec son char brillant ». Le féminin, rappelant l'« aurore » et la nuit, précède la mention des deux jours (au neutre) au vers I, 185, 1, qui offre d'ailleurs un intérêt particulier comme posant le problème éternel des origines : « Quelle est la première, quelle est la seconde d'elles deux ? Comment sont-elles nées ? Qui le sait, ô sages ? Elles portent tout ce qui existe ; les deux jours font leur révolution comme avec une roue. » Il semble évident, d'ailleurs, que dans le couple, l'aurore, en tant qu'opposée à la nuit, n'est plus seulement le crépuscule du matin, mais le jour même, cf. X, 127, 3.

Mais le mot *ushas* « aurore » ne désigne pas seulement au duel la nuit en même temps que l'aurore ; il semble dans l'hymne X, 127, désigner au singulier la nuit elle-même (*Revue critique*, 1875, II, p. 390), dont l'apparition est, du reste, exprimée par la même racine (*vas*, avec, V, 30, 13, ou sans le préfixe *vi*, *ibid.*, 14), que celle de l'aurore. Nous reviendrons sur ce sujet à propos du combat d'Indra contre l'aurore.

La nuit désignée isolément par le mot *ushas* est naturellement, comme il résulte de la dernière observation, ainsi que des descriptions de l'hymne X, 127, la nuit brillante, la nuit éclairée par la lune ou par les étoiles. La clarté de la nuit est opposée à celle du jour dans le vers VI, 49, 3, où il est dit des deux filles du brillant (voir chap. IV), qui triomphent tour à tour l'une de l'autre, que l'une est ornée d'étoiles, et que l'autre tire son éclat de la lumière (du soleil). Les vaches

ornées d'étoiles, auxquelles le vers I, 87, 1 compare les *Maruts*, sont également les nuits; cf. I, 186, 11. Il ne sera pas inutile de remarquer ici qu'un mot désignant souvent le temps de la nuit, le mot *aktu* (voir Grassmann, *s. v.*), n'implique par son étymologie d'autre idée que celle de lumière.

On ne devra pas pourtant conclure des observations précédentes que la nuit formant avec l'aurore un couple désigné par le seul duel *ushasā* soit nécessairement la nuit brillante. Cette désignation du couple par le nom d'un seul des deux objets dont il est formé, est, je le répète, un usage de la langue védique, et il n'est pas impossible qu'inversement, le jour et la nuit soient désignés aux vers III, 31, 17; IV, 48, 3, par le duel *krishne vasudhitt* « les deux bienfaitrices noires », pour « la noire et la brillante ¹ ».

Les différentes représentations de l'aurore sont étendues à la nuit et au couple de la nuit et de l'aurore. Nous avons déjà remarqué que les vaches ornées d'étoiles du vers I, 87, 1, sont les nuits, et nous avons vu l'auteur du vers X, 61, 4, opposer aux vaches rouges la « noire ». L'aurore et la nuit sont ensemble comparées à une vache bonne laitière, VII, 2, 6, (cf. I, 186, 4 ?). Elles reçoivent elles-mêmes la qualification de bonnes laitières, II, 3, 6. Les vaches « crues » (froides, fraîches), dans lesquelles Indra a déposé un lait brillant et cuit (chaud, la lumière du soleil), et dont les unes sont noires et les autres rouges, I, 62, 9, représentent évidemment les nuits et les aurores.

L'aurore et la nuit sont aussi des jeunes femmes divines, VII, 2, 6; X, 110, 6, et souriantes, III, 4, 6, les filles divines du ciel, X, 70, 6, comparées au vers I, 122, 2, à deux épouses. Ces jeunes femmes, dont l'une a une forme noire, tandis que l'autre, l'aurore, a une forme brillante, et qui marchent l'une après l'autre, sont d'ailleurs des « revenantes », I, 62, 8. Elles sont aussi appelées les mères de la loi, I, 142, 7; V, 5, 6, et la chaîne tendue qu'elles tissent, II, 3, 6, peut faire songer au sacrifice céleste.

1. Cf. VII, 90, 3, le « bienfaiteur brillant ».

SECTION III

L'EAU DE LA NUÉE — LES EAUX EN GÉNÉRAL

En passant au monde de l'atmosphère, rappelons d'abord que le nom vulgaire de l'éclair est féminin, et ajoutons que le phénomène lui-même a été quelquefois représenté comme un être femelle. L'éclair mugissant est comparé à une vache, I, 38, 8¹, et au vers I, 164, 29, l'être mythique qui devient un éclair en sortant de son enveloppe, est appelé une vache qui mugit. Le sourire de l'éclair, I, 23, 12; 168, 8; V, 52, 6, rapproché de celui de l'aurore, éveille naturellement l'idée d'une jeune femme souriante. Nous verrons des personnages célestes féminins, Urvast, X, 95, 10, Rodast, I, 64, 9, comparés à l'éclair, qui semble d'ailleurs avoir fourni quelques traits à ces figures, à la seconde surtout. Au vers I, 161, 9, celle qui frappe avec un trait, *vadharyanti*, paraît être également l'éclair. Mais, en citant ces faits pour prévenir toute objection, je dois recommander au lecteur de ne pas oublier que l'éclair, dans la mythologie védique, est avant tout un personnage mâle, dont le nom ordinaire est Agni, comme celui du feu terrestre. C'est ailleurs qu'il faut chercher les véritables femelles de l'atmosphère, celles auxquelles l'Agni-éclair est précisément opposé comme élément mâle.

Le phénomène de l'éclair est immédiatement suivi d'un autre dont le sexe ordinaire, en mythologie, contredit, comme celui de l'éclair, le genre de son nom vulgaire. Je veux parler du tonnerre, dont le nom, *tanyatu*, est masculin, mais qui est régulièrement représenté comme femelle. C'est ce qu'il me sera plus aisé de montrer en traitant de la parole en général, de la prière, dont le prototype céleste est la voix du tonnerre. Je différerai donc l'étude mythologique du tonnerre, ainsi que j'ai fait précédemment pour celle de l'éclair, considéré comme mâle, que j'ai pareillement renvoyé à la section consacrée à son représentant sur la terre, le feu du

1. Mais la mère qui suit son veau quand la pluie coule (*ibid.*) me paraît être la pluie elle-même, de sorte que le veau représenterait alors l'éclair.

sacrifice. Je ferai seulement remarquer que la comparaison ou l'assimilation, qui viennent d'être constatées, de l'éclair femelle à une vache « mugissante », s'applique au tonnerre en même temps qu'à l'éclair. Disons mieux : l'éclair et le tonnerre sont en pareil cas confondus en une seule et même représentation. C'est ainsi encore que les deux phénomènes peuvent être représentés à la fois par un personnage dont il ne faut pas serrer de trop près le nom, celui de *pāviravi kanyā*, « la fille de la foudre », VI, 49, 7; X, 65, 13, quoique le rapprochement du mot *tanyatu*, dans le second exemple, puisse faire croire que ce personnage est avant tout le tonnerre.

Enfin, l'atmosphère renferme un élément femelle dont la voix du tonnerre, quoique susceptible d'être personnifiée par elle-même, peut n'être aussi qu'un attribut. Cet élément est l'eau de la nuée, de la nuée qui paraît, comme nous l'avons dit, avoir été assimilée, elle aussi, à un être femelle. Du moins conviendrons-nous, pour plus de simplicité, de rapporter en général à la nuée les représentations de l'eau sous la forme d'un personnage unique. Mais les *rishis* védiques célèbrent ordinairement les eaux au pluriel, soit sous leur nom vulgaire, soit dans les diverses représentations qu'ils leur ont assignées.

Pour les eaux de l'atmosphère, ce n'est plus seulement, comme pour le feu du même monde, le nom le plus employé en mythologie (*agni*), c'est bien le nom vulgaire (*ap*) qui est identique à celui de l'élément correspondant sur la terre. Car le nom de pluie, *vrishṭi*, ne convient à ces eaux que lorsqu'elles s'épanchent. C'est qu'en effet l'identité des eaux du nuage et des eaux des rivières n'est plus, comme celle de l'éclair et du feu allumé par les hommes, une notion inductive, mais un fait bien et dûment constaté. La descente des eaux du ciel n'est plus comme celle du feu, soit un simple mythe, soit un phénomène réel, mais dont la portée a été singulièrement étendue par la mythologie. Il est rigoureusement vrai que toutes les eaux dont l'homme fait usage lui viennent du ciel. Sans doute une physique un peu plus avancée revendique pour la terre l'origine première de ces eaux, que le ciel ne fait que lui rendre après les lui avoir empruntées. Mais les Aryas védiques, ou du moins les créateurs de leur mythologie, n'en étaient pas encore là. Ils se contentaient de reconnaître la source immédiate du précieux

liquide, et cette source, ils la plaçaient très-légitimement dans le nuage. La mythologie proprement dite, c'est-à-dire la hardiesse exagérée de l'induction, n'intervenait que dans l'explication des alternatives de sécheresse et de saison pluvieuse, dans la détermination des causes qui retenant la pluie dans les nuages ou qui l'en faisaient couler, dans la recherche du séjour qui servait de récipient aux eaux célestes quand les nuages eux-mêmes avaient disparu.

S'il nous a paru avantageux de ne pas séparer, dans notre étude, du feu allumé sur la terre, celui qui porte le même nom dans l'atmosphère, ni de la prière du prêtre, son prototype, la voix du tonnerre, à plus forte raison ne devons-nous pas songer à traiter dans deux sections distinctes des eaux du nuage et des eaux de la terre. Seulement, par une solution inverse de la difficulté, c'est l'étude des eaux de la terre que je subordonnerai à celle des eaux du nuage, en traitant des unes et des autres dans cette section consacrée aux femelles de l'atmosphère. J'ai les meilleures raisons d'agir ainsi. Les eaux terrestres ne jouent un rôle bien distinct dans la mythologie védique qu'en tant qu'elles servent aux cérémonies du culte, particulièrement dans la préparation du Soma. Mais les textes où elles figurent dans ces conditions doivent être réservés pour l'étude qui sera consacrée aux rapports des éléments femelles avec les éléments mâles. Je n'aurai donc à m'occuper ici des eaux terrestres comme des eaux célestes que dans l'ordre des phénomènes naturels.

Il est inutile d'insister longuement sur les textes qui constatent l'importance attachée par les Aryas védiques à la possession des eaux terrestres et aux bienfaits de la pluie. La jouissance d'eaux entourées de riches pâturages est le privilège de celui que protègent les Adityas, II, 27, 13. Les quatre points cardinaux, l'univers entier, sont vivifiés par les ondes que laisse couler la vache mugissante, I, 164, 41 et 42, c'est-à-dire le nuage, ou plutôt dans ce passage le tonnerre. Les eaux renferment tous les remèdes, I, 23, 19-21 ; X, 9, 5-7, cf. V. 53, 14 ; X, 137, 6. Il est vrai qu'un poison se trouve aussi quelquefois dans les rivières (ainsi que dans les plantes), et qu'on prie les dieux de l'écarter, VII, 50, 3. De même l'excès des pluies peut devenir funeste, et au vers V, 83, 10, Parjanya est prié, après avoir versé les eaux du ciel en quantité suffisante, de les retenir. Mais en général les eaux ne jouent dans les hymnes et dans la mythologie védique

qu'un rôle bienfaisant. Par l'intervention des idées morales dans le naturalisme primitif d'une part, et par le développement des spéculations philosophiques ou cosmogoniques de l'autre, les eaux sont devenues un moyen de purification pour les fautes de l'homme, I, 23, 22 = X, 9, 8, comme pour les souillures matérielles, cf. X, 17, 10, et elles ont passé pour le premier principe des choses, X, 129, 1 et 3.

Trois hymnes entiers, VII, 47; 49; X, 9, sont adressés aux eaux, qui sont invoquées en outre dans un certain nombre de fragments et de vers isolés, I, 23, 16-23; X, 17, 10; 14, et *passim*, soit seules, soit avec différents dieux, avec les aurores, etc., VI, 52, 3. On les prend à témoin de la vérité de ce qu'on dit, VIII, 63, 15. Les eaux, VII, 49, 1 et 2, les rivières, VII, 47, 3, reçoivent la qualification de « divines »; on attribue même aux rivières la dignité divine avec ce caractère particulièrement auguste qu'implique, comme nous le verrons, le mot *asura*, VII, 98, 1. Il semble peu utile de distinguer à ce point de vue les eaux célestes des eaux terrestres qui leur sont absolument identiques par l'origine. Mais il ne faudrait pas croire non plus que le terme de rivières, non plus que l'épithète *samudra-jyeshthāh* « qui ont pour aînée la mer » attribuée aux eaux, VII, 49, 1, ne puissent s'appliquer qu'aux eaux terrestres. Dans les exemples dont il s'agit, précisément, la clarification des eaux, VII, 49, 1, la mention des cent tamis par où coulent les rivières, VII, 47, 3, suggèrent, avec allusion aux eaux qui passent mêlées au Soma par le tamis du sacrifice, l'idée des eaux célestes qui s'épanchent également par gouttes¹. Les termes de mer et de rivières sont d'ailleurs, comme on va le voir, couramment appliqués aux eaux célestes.

Les deux mers, la céleste et la terrestre, sont opposées l'une à l'autre dans les vers X, 98, 5 et 6 déjà cités, d'après lesquels les eaux divines, les eaux de la pluie, qui étaient retenues par les dieux dans la mer supérieure, cf. *ibid.* 12, se sont, par l'opération du *rishi* Devāpi, écoulées vers la mer inférieure. L'opposition de la mer supérieure et de la mer inférieure se trouve, parallèlement à celle du ciel et de la terre, au vers VII, 6, 7, portant qu'Agni a tiré de l'une et de l'autre les ri-

1. Cependant au vers VII, 49, 2, l'épithète *samudrārthāh* « qui ont pour but la mer (ou le confluent des rivières) » paraît bien désigner les eaux terrestres. Ce vers distingue d'ailleurs plusieurs sortes d'eaux.

chesses qu'il donne aux hommes. Il se pourrait toutefois que dans ce second exemple, le terme de mer fût une simple métaphore, analogue à celle que présente une expression déjà citée, « les quatre mers de la richesse », qui fait allusion aux quatre points cardinaux. Remarquons à ce propos que la mer antérieure et la mer postérieure du vers X, 136, 5, peuvent désigner l'Orient et l'Occident comme source de différents biens. Mais l'opposition des eaux terrestres et des eaux célestes se retrouve dans la formule du vers III, 22, 3, « Les eaux qui sont en haut, dans le séjour brillant du soleil (cf. l'eau du soleil, X, 27, 21), et celles qui sont en bas¹ », et dans l'ensemble de l'hymne X, 30, où je me contenterai de signaler, devant y revenir, l'épithète *dvidhārdh*, « qui ont deux torrents, deux écoulements », appliquée aux eaux (vers 10). D'après le même vers III, 22, 3, Agni se dirige vers le flot, *arna*, du ciel. Le mot *arnava*, qu'on peut traduire « mer » comme *samudra*, désigne encore les eaux du ciel dans des combinaisons telles que « la mer du ciel », VIII, 26, 17, la mer tonnante, X, 66, 11. Ce dernier vers, qui est une énumération de dieux et de mondes, renferme en outre le nom de *samudra*, sous lequel la mer céleste est encore invoquée ou désignée dans une multitude de passages dont un certain nombre seront cités dans la suite du livre ou l'ont été déjà précédemment. Ajoutons seulement encore que dans une énumération des lieux que peut fréquenter Indra, la mention de « la surface de la mer » ajoutée à celle du ciel, de la terre et de l'atmosphère, VIII, 85, 5, ne doit pas être entendue de la mer terrestre, qu'on ne distingue guère de la terre, et où d'ailleurs le dieu n'a que faire, mais de la mer céleste; elle fait avec celle de l'atmosphère une sorte de double emploi dont les exemples abondent dans les formules de ce genre.

L'énumération du vers X, 66, 11 comprenait encore avec la locution signifiant « mer tonnante » et le propre nom de la mer, *samudra*, le mot *sindhu*. Ce dernier, qui est resté le nom de l'Indus, désigne en outre au singulier la mer, qui, comme ce fleuve, reçoit des rivières, et au pluriel les rivières en général. Il désigne aussi, tant au singulier qu'au pluriel,

1. Je ne crois pas qu'on doive la chercher au vers I, 23, 17; la préposition *upa*, dans la locution *upa sūrye*, ne signifie pas « au dessous » mais « auprès » du soleil; les eaux qui se trouvent là, et dont l'éloignement est d'ailleurs indiqué par le pronom *amūh*, ne semblent pas opposées, mais associées à celles qui sont « avec le soleil ».

ainsi d'ailleurs que le pluriel des autres mots signifiant « rivière », de *nadi* par exemple, les eaux du ciel. Je me contenterai sur ce point, qui est hors de doute, de renvoyer le lecteur au lexique de M. Grassmann, en signalant uniquement un détail particulièrement intéressant du mythe des rivières. Non-seulement l'eau des rivières terrestres est reconnue identique par sa nature et son origine à celle des rivières célestes ; mais les rivières terrestres, ou du moins les principales d'entre elles, ont chacune leur forme céleste. Je n'insiste pas sur l'identité du nom de l'Indus avec celui qui désigne la mer céleste, identité qui peut s'expliquer par l'emploi du mot *sindhu* comme nom commun. On remarquera pourtant, dans la description de l'Indus qui forme le sujet principal de l'hymne X, 75, des traits qui semblent empruntés à un prototype céleste de cette rivière : non-seulement en effet il est comparé aux pluies qui s'échappent en tonnant du nuage (vers 3), mais il est représenté faisant retentir le ciel (*ibid.*), et, ce qui est plus caractéristique, conduisant les vaches, c'est-à-dire les rivières, ou simplement les eaux, qui le suivent, vers les « deux bords du vêtement », *sicau* (vers 4), c'est-à-dire d'après l'emploi qui est fait de la même expression au vers I, 95, 7, vers les deux mondes, qu'il baigne tour à tour. Mais nous verrons qu'à la rivière Sarasvatî correspond pareillement dans le ciel une divinité du même nom, représentant particulièrement l'élément humide, ou, pour mieux dire, que les *rishis* célèbrent sous ce nom un personnage qui a diverses formes, correspondant, non-seulement au ciel et à la terre, mais à toutes les divisions de l'Univers. Remarquons en outre dès maintenant que les noms de Rasâ et de Vipâç, quoiqu'ils appartiennent également à des rivières terrestres, ne peuvent désigner que des rivières célestes aux vers X, 108, 1, cf. 2, et IV, 30, 11. D'après l'un, la Rasâ a été traversée par Saramâ, personnage mythique que nous étudierons plus tard ; d'après l'autre, la char de l'Aurore est tombé brisé dans la Vipâç. Ajoutons que la même rivière Vipâç et la Çutudrî, jointes à l'Indus (*Sindhu*), adressant la parole au *rishi* qui arrive sur leurs bords, III, 33, 6 et 7, lui disent qu'elles ont été délivrées par Indra, détail qui ne peut convenir qu'aux formes célestes de ces rivières. Enfin, l'étude des nombres mythologiques nous prouvera que les rivières en général ont autant de formes qu'il y a de mondes, et que la formule des sept rivières par exemple, quoiqu'on

en ait ensuite fait l'application aux rivières terrestres, à sa première origine dans cet ordre d'idées.

Les observations précédentes nous ont fourni, quoique en dehors des cérémonies du culte, de nouveaux exemples du degré de précision où les Aryas védiques poussaient l'assimilation des choses de la terre et du ciel. Nous allons, sans sortir de notre sujet, en rencontrer d'autres encore. Les eaux du nuage sont renfermées dans des cuves divines, IX, 88, 6, qui ne sont autres que le nuage lui-même. Le dieu Parjanya, quand il est distingué du nuage dont il porte le nom, renverse la cuve et fait couler les rivières, V, 83, 8. Varuna répand de même en la renversant la tonne, V, 85, 3, cf. I, 116, 9, la tonne du ciel pleine d'eau d'où Soma tire le liquide en la fendant, IX, 74, 7. Au vers I, 7, 6, le pot qu'Indra découvre représente également le nuage. Il en est de même des vases de bois, *vandni*, d'où les Maruts font couler les eaux du ciel, V, 58, 6. La source, *utsa*, des mêmes eaux, cette source tonnante que « traient » les Maruts, I, 64, 6, jaillit, d'après le vers II, 24, 4, d'un puits à « bouche » de pierre. Le récipient en est renversé par les Gotamas altérés, I, 88, 4, qui exercent sur lui l'action attribuée, comme nous l'avons vu, au sacrifice, ou pour Gotama par les Maruts, I, 85, 11. Le vers V, 83, 7 place sur le char de Parjanya l'outre pleine d'eau que ce dieu épanche.

Nous venons de voir les eaux célestes tirées de puits et renfermées dans des vases comme les eaux terrestres. Sous forme de rivières, celles-ci coulent des montagnes, et cela eût suffi déjà pour faire attribuer aux montagnes un caractère divin. Les montagnes, en effet, sont invoquées, IV, 34, 8, invoquées avec les eaux, VIII, 18, 16, et elles reçoivent dans une de ces invocations l'épithète *dhruva-kshemāsah* « aux fondements solides », III, 54, 20, cf. 56, 1, qui ne peut, en tout cas, convenir à des montagnes errantes. Il en existe pourtant de telles. Les nuages, dont les montagnes s'enveloppent, V, 85, 4, sont considérés eux-mêmes comme des montagnes, non-seulement à cause de l'aspect qu'ils prennent aux bords de l'horizon, mais aussi et surtout parce que les rivières célestes en sortent. Les montagnes, où brillent les Maruts, VIII, 7, 1, et dont ils font couler les sources, V, 59, 7, sont certainement les nuages au vers I, 19, 7, où ces dieux les poussent à travers la mer (de l'atmosphère). Au vers V, 87, 9, les montagnes du ciel, auxquelles cette fois les

Maruts sont eux-mêmes comparés, reçoivent la qualification d'« aînées », assez souvent donnée aux prototypes célestes des objets terrestres. La représentation des nuages sous forme de montagnes semble se combiner avec leur assimilation à des vaches, ou plus généralement à des mères, dans les passages qui nous montrent Indra fendant le « sein » des montagnes, I, 32, 1, et le « fœtus » de la montagne sortant de celle-ci lorsqu'elle s'ouvre, V, 45, 3.

A l'idée des montagnes s'associe naturellement celle de la « pierre » dont elles sont formées. Les rivières célestes, assimilées à des vaches (voir ci-après), lorsqu'elles ont été délivrées par Indra, étaient renfermées dans une étable de pierre, X, 139, 6. La liqueur découverte par Brihaspati était cachée dans la pierre, X, 68, 8, cf. 53, 8. Le vers V, 56, 4, paraît employer comme des synonymes les mots *parvata*, *giri*, « montagne », et le terme de « pierre céleste ». Il est question au vers IV, 19, 5, à propos de la délivrance des rivières par Indra, de pierres (ou de montagnes, *adri*) « qui courent » vers ce dieu comme des chars, ou encore comme des mères vers leur enfant. Ces pierres sont vraisemblablement les nuages. Ajoutons qu'au mythe des pierres célestes, se rattachent également ceux de l'allumage du feu (p. 103), et du pressurage du Soma (p. 199) dans le ciel. La pierre que mettent en mouvement les Maruts, par exemple, I, 85, 5; 88, 3, cf. 165, 4, ces dieux que nous verrons souvent occupés à préparer le Soma céleste, est susceptible de cette interprétation. Nous avons déjà dit, d'ailleurs (p. 241), que la pierre, et aussi la montagne céleste, peuvent quelquefois représenter la voûte même du ciel.

Les rivières, et plus généralement les eaux, sont dans la mythologie védique représentées par divers êtres animés. L'Indus, au vers X, 75, 7, la Vipâç et la Çutudrî, au vers III, 33, 1, sont comparés à des cavales. La même comparaison est appliquée aux rivières que font couler les Maruts et qui traversent l'atmosphère, V, 53, 7. Nous verrons que la mer ou la rivière céleste désignée par le même nom que l'Indus (*sindhu*) transporte les Açvins, V, 75, 2; VIII, 26, 18, et qu'avec la Rasâ, elle « répand » pour eux des chevaux, IV, 43, 6, qui ne sont autres que les flots de l'une et de l'autre. Remarquons à ce propos que les nuages mêmes, ou, comme les appelle le vers V, 83, 3, les messagers plu-

vieux¹, semblent comparés aussi à des chevaux que fouette le cocher Parjanya.

Au vers II, 28, 4, c'est à des oiseaux qui volent que les rivières obéissantes à la loi de Varuna, apparemment les rivières célestes, sont comparées.

Mais la représentation la plus fréquente des eaux, soit terrestres, soit célestes, est la vache. Au vers V, 53, 7, les rivières traversant l'atmosphère sont comparées à des vaches en même temps qu'à des cavales. La nouvelle comparaison se rencontre encore aux vers I, 32, 2; 61, 10; 130, 5, pour les eaux, les rivières, délivrées par Indra. Ces eaux qui avaient pour gardien le serpent, étaient retenues comme le sont par le Pani, I, 32, 11, les vaches mythiques représentant elles-mêmes, soit les eaux, soit les aurores (voir p. 245). Elles se sont gonflées comme des vaches précédemment stériles, VII, 23, 4. Signalons encore les termes dans lesquels le vers 4 de l'hymne I, 151 à Mitra et Varuna fait allusion à l'empire que ces divinités exercent sur les eaux : « Attelez les eaux comme une vache au joug. » Les rivières célestes sont aussi directement appelées des vaches qui donnent leur lait à Mitra et à Varuna, V, 69, 2. L'auteur du vers V, 55, 5, après avoir dit que les Maruts font tomber la pluie, ajoute : « Vos vaches sont inépuisables. » Les vaches que conquiert le protégé de Brihaspati, II, 25, 4, ne paraissent pas différer des « divines, » *ibid.*, des rivières, *ibid.*, 5, qui coulent pour lui. Les rivières qui entourent Apâm Napât, c'est-à-dire le feu renfermé dans les eaux célestes (voir chap. IV), remplissent une même « étable », II, 35, 3. Elles sont évidemment représentées au vers II, 34, 5 par les vaches qui contiennent des flammes, *indhanvabhir dhenubhih*. Il est à peine nécessaire de remarquer que pour les rivières, terrestres ou célestes, comme pour les nuages, l'assimilation aux vaches a pour point de départ l'assimilation des eaux au lait, ou, car les rishis védiques emploient à peu près indifféremment ces expressions, au beurre. La pluie qui tombe du nuage est un lait, IV, 57, 8, qui coule de sa mamelle, V, 32, 2. Quant aux eaux elles-mêmes, elles sont assimilées à des vaches conformément à cette tendance mythologique dont nous avons déjà constaté plus d'un effet, et en vertu de laquelle la distinction de l'élément et de l'être qui y préside,

1. Cependant cette expression pourrait aussi s'entendre des éclairs.

ou celle du produit et du producteur s'opère sans intervention d'un nom nouveau, le producteur gardant celui du produit. De là le lait des eaux, X, 17, 14, le lait dont les eaux se gonflent par l'opération des Maruts, I, 64, 6, le lait et le beurre qu'elles portent, X, 30, 13, la mamelle qu'elles laissent couler, X, 30, 11. C'est évidemment la pluie qui est représentée par le lait, V, 85, 4 ; 63, 5, cf. 1, et par le beurre, V, 83, 8, dont Varuna, dont Mitra et Varuna, dont Parjanya, inondent la terre et le ciel. Le beurre et la pluie qu'on demande à la fois à Soma, IX, 49, 3, ne sont qu'une seule et même chose. J'explique dans cet ordre d'idées l'expression curieuse « la pluie du troupeau », X, 23, 4. La Sarasvatî donne aux hommes le lait et le beurre, VII, 95, 2 ; elle et ses sœurs sont bonnes laitières, VII, 36, 6.

A l'idée de la nourrice s'associe naturellement dans la représentation des eaux sous forme de vaches, celle de la mère. Aussi rencontrons-nous avec la mention du beurre, X, 17, 10, ou du lait, I, 23, 16 ; X, 64, 9, et à côté du nom de vache, II, 33, 1, le titre de mère attribué aux eaux en général, aux eaux divines de la Sarasvatî, de la Sarayu, de l'Indus, à la Vipâç et à la Çutudrî. La grande Rasâ (la Rasâ céleste?) est aussi appelée mère, V, 41, 15, et l'Indus, d'après le vers III, 33, 3, est « la plus mère » des mères. Le même superlatif est appliqué aux rivières en général, I, 158, 5, aux eaux, VI, 50, 7 ; le simple titre de mères l'est aux rivières, X, 35, 2, aux sept rivières, VIII, 85, 1, aux eaux délivrées par Indra, VIII, 78, 4. Les eaux mères sont les maîtresses du monde, X, 30, 10, elles sont mères de tous les êtres mobiles et immobiles, VI, 50, 7, et des hommes en particulier, X, 9, 3, cf. 2. Nous verrons que les Açvins sont fils des rivières ou de la mer céleste, *sindhumâtara*, I, 46, 2. Mais les eaux du ciel sont avant tout les mères d'Agni et de Soma, confondus dans le personnage d'Apâm Napât (voir chap. IV).

Les eaux et les rivières ne sont pas assimilées seulement à des animaux. Au vers III, 33, 10, la rivière que veulent traverser Viçvâmitra et les Bharatas promet de les embrasser comme une jeune fille embrasse son amant. L'Indus est aussi comparé à une jeune femme au vers 8 de l'hymne X, 75. Enfin la même comparaison est appliquée aux rivières célestes répandues par Varuna, X, 124, 7. Je n'insiste pas sur le nom de sœurs donné aux rivières délivrées par Indra, IV, 22, 7, mais je crois devoir signaler encore le vers I, 23,

16, où les eaux reçoivent, en même temps que le nom de mères, celui de sœurs des sacrifiants.

Rappelons en terminant que le nuage, dont le sexe en mythologie peut être le même que celui des eaux qu'il contient, est aussi considéré comme mâle sous le nom de Parjanya (p. 5, cf. quatrième partie, ch. I, sect. IV). On comprendra donc qu'il prenne, comme le ciel, les deux sexes à la fois. Seconde explication possible du mythe de l'hermaphrodite.

SECTION IV

LES OFFRANDES

Le sacrifice védique comprend des offrandes de diverses sortes. Elles sont implicitement divisées au vers X, 179, 1, cf. 2 et 3, en offrandes cuites et offrandes non cuites. Il n'y a d'ailleurs qu'une seule espèce d'offrandes non cuites ; comme l'indique le même vers, c'est celle avec laquelle on « enivre » Indra, c'est-à-dire le Soma, opposé en effet sous son nom propre dans les vers X, 116, 7 et 8, aux offrandes cuites. Quant à ces dernières, elles peuvent, selon le vers X, 179, 3, avoir été cuites sur le feu ou dans la mamelle. Les offrandes cuites dans la mamelle sont naturellement le lait, et tous les produits du lait dont le principal est le beurre. Les autres comprennent principalement les grains grillés, *dhānā*, la bouillie de grain, *karambha*, les gâteaux, *apūpa*, *purolāṣ*, (voir l'hymne III, 52), sans compter le lait chaud, *gharma*, (Grassmann, s. v.), puis les animaux sacrifiés, taureaux, X, 27, 2 et 3; 28, 3, bœufs, X, 27, 17. Au premier rang des sacrifices d'êtres vivants il faut placer le sacrifice du cheval, et le sacrifice humain auquel paraît faire allusion le sacrifice mystique du Purusha.

Nous avons déjà consacré une longue étude au Soma, en présentant cette offrande comme un élément mâle du sacrifice, aussi bien que le feu qui la consume ainsi que toutes les autres. C'est que le Soma, distingué du feu sur la terre, se confond avec lui sous ses formes supérieures, excepté bien

entendu dans le mythe du sacrifice céleste où il doit conserver son caractère de breuvage et d'offrande. Le rôle de mâle attribué au Soma dans les phénomènes célestes, reste celui du suc de la plante dans la cérémonie du pressurage qui est une imitation de ces phénomènes. Mais, en tant qu'offrande, le Soma peut aussi, comme nous l'avons vu, être comparé à des êtres femelles, particulièrement aux vaches. Le sexe féminin est en effet celui des autres offrandes principales, comme la preuve en sera fournie surtout dans la partie du chapitre IV qui sera consacrée aux relations des offrandes avec Agni et Soma.

Les différentes espèces d'offrandes, si elles ont toutes leur importance dans le rituel, y ont une importance très-inégale. La plus fréquente est celle du beurre. Elle doit précéder et suivre immédiatement toutes les autres : c'est ce qui fait dire que les sacrifices ont pour vêtement le beurre, IV, 37, 2, et que les gouttes de beurre portent le sacrifice aux dieux, IV, 58, 10. L'attribution de ces dernières fonctions au beurre l'assimile passagèrement à Agni. C'est encore dans le même ordre d'idées que peut s'expliquer l'application étrange qui lui est faite de la qualification de « langue des dieux », IV, 58, 1 : on se rappelle qu'Agni est ainsi appelé comme véhicule de la nourriture offerte aux dieux dans le sacrifice. Si l'offrande du beurre est la plus fréquente, celle du Soma est incontestablement la plus précieuse : les sacrifices du Soma ont en effet dans le rituel la prééminence sur tous les autres. Le lait enfin, indépendamment des rites où il est sacrifié seul, emprunte quelque chose de son importance au Soma avec lequel on le mêle. La dernière observation est applicable aux eaux qui servent à l'opération du pressage. Quant aux offrandes « cuites sur le feu », elles varient dans les différents sacrifices, et n'ont pas, soit l'universalité d'emploi de l'offrande du beurre, soit la valeur supérieure de l'offrande du Soma.

Mais c'est surtout au point de vue des mythes du sacrifice que les offrandes diffèrent considérablement entre elles d'importance, ou pour parler plus exactement, d'intérêt.

On savait déjà, et je viens de rappeler encore que le Soma représente le feu céleste, ou plutôt qu'il lui est identique par sa nature et son origine. Avec Agni, il tient la première place dans cette partie de notre étude consacrée à la correspondance des éléments du culte avec les corps et phénomènes célestes. Ce qui a été fait pour le Soma, à savoir le rappro-

chement de l'élément terrestre et de ses prototypes dans le ciel, l'a été aussi pour les eaux qu'on mêle au Soma en le pressurant. La connaissance de l'identité des eaux terrestres et des eaux célestes pouvait d'ailleurs *a priori* être attribuée aux Aryas védiques, et n'avait pas besoin, comme les mythes véritables, d'être constatée par des citations de textes.

Les textes cités dans le chapitre consacré aux eaux étaient en revanche nécessaires pour constater l'assimilation des eaux et des rivières, soit terrestres soit célestes, à des vaches dont le lait ou « le beurre » n'est autre que l'eau elle-même. — Il suffit maintenant de nous les rappeler pour comprendre que les offrandes de lait et de beurre peuvent représenter les eaux célestes.

Mais ces eaux ne sont pas les seules vaches du ciel. Nous avons constaté aussi l'assimilation des aurores à des vaches dont le lait est la lumière. Ce lait des aurores, et les aurores elles-mêmes peuvent donc être représentées aussi bien que les eaux du ciel par le lait et le beurre du sacrifice. La couleur blanche du lait, et surtout la couleur dorée du beurre semblaient même les destiner à représenter particulièrement la lumière, d'autant plus que les eaux du ciel tombées sur la terre figurent dans le sacrifice sous leur forme réelle. Il en est ainsi du moins dans la préparation du Soma, et nous verrons en traitant de l'union de Soma avec ses femelles, c'est-à-dire avec l'eau et le lait, qu'on peut en effet, dans ces conditions, découvrir des traces d'une assimilation particulière du lait aux aurores. Du vers X, 181, 3, d'après lequel l'offrande de lait chaud, appelée *gharma*, est venue du soleil, on peut conclure au moins qu'elle représente la lumière. Les vaches que Brihaspati a délivrées, et qui, d'après le vers IV, 50, 5, fournissent une offrande agréable, *havyasūdah* (pour le sacrifice céleste), peuvent être identifiées de préférence aux aurores, tant à cause du nom d'*usriyā* (voir section VI) sous lequel elles sont désignées, qu'en vertu d'autres passages relatifs au même mythe où les aurores sont expressément nommées, X, 67, 4 et 5 (cf. p. 133). Il est probable qu'une allusion à l'aurore est renfermée dans le nom d'*usriyā* donné à la vache dont Mitra et Varuna sont invités à boire le lait, I, 153, 4, cf. encore I, 93, 12.

Cependant, dans leurs rapports avec le feu du sacrifice où ils sont versés, il paraît certain que le lait et le beurre représentent, non-seulement les aurores, mais les eaux, qui

malgré leur familiarité avec Agni dans le ciel, ne sauraient, sous leur forme vulgaire, s'unir à lui sur la terre. En fait, d'après l'hymne IV, 58, consacré tout entier aux louanges du beurre « sur lequel le monde entier, ou tous les êtres, reposent » (vers 11), le flot savoureux du beurre est sorti de la mer (vers 1, cf. 11).

De plus, il est dit du beurre dans le même hymne, comme illeurs de l'offrande en général, I, 34, 8, qu'il est partagé en trois, IV, 58, 4, et la triplicité du beurre, comme celle de tant d'autres éléments dans la mythologie védique, trouve, en dépit des origines attribuées assez arbitrairement à ses trois formes dans le même passage, son explication la plus satisfaisante dans une répartition primitive des trois formes entre les trois mondes. Remarquons aussi dans l'énumération des personnages divins auxquels est rapportée l'origine du beurre, à côté de ceux d'Indra et du soleil, celui de Vena. Nous verrons plus tard que Vena représente le Soma. Or, c'est encore, soit Soma, soit Agni (p. 231), qui, sous la figure d'un taureau « lié triplement », de même que le cheval du sacrifice dont il sera question tout à l'heure, et « ayant pénétré chez les mortels », est représenté dans les vers précédents, IV, 58, 2 et 3, comme ayant « vomé le beurre ». Nous avons déjà dit d'ailleurs (p. 231) que les « sept mains » de cet être lié *triplement*, aussi bien que ses deux têtes, ses trois pieds et ses quatre cornes, correspondent à différents systèmes de division de l'univers. C'est une raison de plus d'attribuer aux trois mondes du ciel, de l'atmosphère et de la terre, les trois formes de ce beurre qui a été « vomé par lui »¹.

Au reste, de quelque façon que l'on interprète des citations empruntées à un hymne difficile, on ne peut contester, ni le mythe de l'origine céleste du beurre, rangé encore au vers

1. Il est vrai que le beurre vomé par un taureau représentant Soma pourrait n'être autre que le Soma lui-même dont nous avons constaté (p. 172, 209) l'assimilation passagère au lait et au beurre. Dans cet hymne IV, 58 en particulier, le mot « beurre » a des acceptions très-figurées, et aux vers 5 et 6 par exemple, les gouttes de beurre semblent, comme nous le verrons plus tard, désigner les prières. Elles sont comparées au vers 6 à des animaux qui fuient l'archer, ce qui rappelle le mythe de Soma-oiseau frappé par un archer céleste (Quatrième partie, ch. I, sect. V.) Le cheval brillant auquel elles sont comparées au vers suivant, en tant que volant plus vite que le vent, et s'ouvrant elles-mêmes une voie, paraît être le Soma lui-même. Je crois cependant qu'il vaut mieux dans leurs rapports avec un être représentant Soma, les considérer comme distinctes de lui et représentant elles-

X, 90, 8, parmi les produits dus au sacrifice divin du Purusha, ni la possibilité d'une double signification de cet élément essentiel du sacrifice terrestre, en tant qu'il était naturellement appelé à représenter la lumière de l'aurore aussi bien que l'eau des nuages.

Ainsi, comme l'offrande du Soma, celles du lait et du beurre, pour ne rien dire des eaux mêlées au Soma, avaient leur place marquée dans le système général d'assimilation des rites et des phénomènes célestes qui forme le caractère propre du culte védique. Peut-on en dire autant des autres offrandes, de celles qui, selon la définition donnée plus haut, sont « cuites sur le feu » ? Il paraît certain du moins, comme je le montrerai tout à l'heure, que si elles étaient primitivement étrangères à ce système, on les y a fait rentrer. Mais je serais très-disposé à croire qu'en effet elles n'en faisaient pas d'abord partie intégrante. Je n'entends pas par là qu'elles aient été introduites après coup dans les cérémonies réglées par les rishis. Il semblerait beaucoup plus naturel au contraire que ceux-ci ou leurs prédécesseurs, en un mot les initiateurs quelconques des conceptions religieuses que nous étudions, se fussent vus contraints de respecter dans certains rites, soit le prestige d'une haute antiquité, soit l'attachement des différentes familles à leurs usages particuliers. Si d'ailleurs je distingue les offrandes en question de celles qui ont été étudiées les premières, ce n'est pas que pour les sacrifices d'êtres vivants par exemple, le zoomorphisme et l'anthropomorphisme mythologiques ne pussent fournir des modèles célestes. Ce n'est pas non plus que l'hypothèse d'une adaptation secondaire des rites antérieurs au système général de la religion védique, doive, dans ma pensée, être exclusivement réservée pour les offrandes de gâteaux et les sacrifices d'êtres vivants, et ne puisse être étendue à d'autres offrandes, à celles du beurre et du lait par exemple. Je m'attache uniquement à cette idée que les eaux, le lait, le beurre, sont, comme le Soma et le feu, les éléments indis-

mêmes les éléments femelles qui sont tantôt ses épouses, tantôt ses mères ou au contraire ses filles, c'est-à-dire les aurores ou les eaux célestes, quand elles ne sont pas les eaux mêmes ou le lait qu'on mêle sur la terre au breuvage du sacrifice. Au vers IV, 58, 5, le roseau d'or placé au milieu d'elles est peut être le Soma. Nous lisons dans le même hymne que le flot savoureux (du beurre) a atteint l'immortalité avec la plante (du Soma) (vers 1), et que lorsqu'on exprime le Soma, les gouttes de beurre coulent (pour s'y mêler, vers 9).

pensables du sacrifice entendu comme l'entendaient les *rishis* védiques, le beurre étant pour le feu ce que les eaux et le lait sont pour le Soma, le représentant des femelles qui correspondent dans le ciel aux formes supérieures du mâle. Les autres offrandes au contraire pourraient être supprimées sans qu'aucune pièce essentielle manquât au système. En fait la place qu'elles tiennent dans le rituel est hors de toute proportion avec celle que les *rishis* leur font dans les hymnes du *Rig-Veda*. Ce monument des conceptions religieuses d'une élite sacerdotale, s'il ne les passe pas entièrement sous silence, se contente pour la plupart d'entre elles de quelques mentions aussi sèches que rares, et réserve ses spéculations théologiques ou ses effusions lyriques pour les offrandes du beurre et du Soma.

J'ai dit pourtant qu'il les fait aussi rentrer dans un système qui serait d'ailleurs complet sans elles. Le moyen est simple et consiste à les introduire dans le sacrifice céleste, prototype de celui qui s'accomplit sur la terre. C'est ainsi que le repas d'Indra dans le ciel, outre le breuvage de Soma, a compris, par les soins de Vishnu, une nourriture cuite, *pacatam*, I, 61, 7. Le vers I, 164, 43, place également dans le ciel un sacrifice de taureaux. Nous avons vu déjà (p. 244) que les aurores peuvent y représenter les poteaux auxquels on attache les victimes. Mais c'est surtout le sacrifice du cheval, c'est aussi, s'il y est fait allusion, comme je le crois, dans le sacrifice du Purusha, le sacrifice humain, qui a été étroitement rattaché au système général de la religion védique. Nous allons voir en effet que le cheval du sacrifice et probablement aussi le Purusha sont considérés comme des symboles de l'offrande par excellence, à savoir du Soma. L'étude que je leur consacre ici nous fait sortir du sujet propre de ce chapitre pour nous ramener à un élément mâle. Mais cette dérogation au plan que je me suis tracé m'était en quelque sorte imposée par l'avantage que je trouve à réunir ici les différents genres d'offrandes.

Nous savons que le cheval est une des représentations les plus ordinaires du Soma. Au vers X, 101, 10, où les dix doigts sont assimilés à dix sangles qui le serrent, après ces mots « Versez-le *bai* dans le sein de la cuve », on rencontre ceux-ci : « Façonnez-le avec des haches faites de pierre », cf. X, 53, 10. Ces haches qui sont les pierres du pressoir elles-mêmes, et qui servent à « façonner » le cheval-Soma,

suggèrent naturellement l'idée du cheval du sacrifice. Ailleurs l'allusion particulière au cheval fait défaut, mais l'assimilation du pressurage du Soma à un sacrifice d'êtres vivants est plus formelle encore: les deux bras qui tiennent la pierre sont appelés les égorgeurs du Soma, V, 43, 4. Car la citation précédente, en nous montrant comment cette qualification d'égorgeurs du Soma a pu être donnée aux bras qui tiennent les pierres servant à l'exprimer, enlève tout fondement à l'hypothèse d'après laquelle le mot *çamitri*, qui a incontestablement déjà dans le *Rig-Veda* son sens technique de « prêtre égorgeur », devrait être pris ici simplement dans son sens étymologique de « préparateur de l'offrande » (voir Grassman, *s.v.*). Il est possible qu'au vers V, 44, 5, le personnage mystérieux auquel est appliquée l'épithète *susvaru* « qui a un beau poteau » c'est-à-dire sans doute « qui est attaché à un beau poteau », représente Soma. Remarquons encore que les pierres à presser le Soma, dont on dit indifféremment qu'elles portent sur le dos le Soma, *somapriṣṭhāso adrayah*, VIII, 52, 2, ou le cheval, *grāvānam aṣvapriṣṭham*, VIII, 26, 24, sont, d'après le vers X, 94, 3, avides de « chair cuite »: cette chair ne diffère sans doute pas de « la branche de l'arbre brillant » qu'elles dévorent, *ibid.*, c'est-à-dire du Soma lui-même.

Ajoutons qu'Agni, auquel la qualification de *somapriṣṭha* « portant le Soma sur son dos » est également appliquée au vers VIII, 43, 11, en même temps que celles de *ukshāna*, *vaçāna*, « qui a pour nourriture des taureaux, des vaches », cf. X, 91, 14, parce qu'il reçoit l'offrande du Soma comme toutes les autres, est représenté au vers X, 20, 6, armé de haches, qui sans doute sont ses flammes, mais qui n'en assimilent pas moins le feu qui dévore l'offrande au prêtre qui égorge la victime. En fait c'est Agni¹, comme le reconnaît M. Grassmann (*Wörterbuch*, *s. v.*) qui est appelé le *çamitri*, c'est-à-dire selon moi, l'« égorgeur » divin dans le dixième vers, consacré aux poteaux du sacrifice, des hymnes Apra II, 3; VII, 2, et Aprī III, 4; X, 110. Ce qui a échappé à M. Grassmann, outre l'emploi du mot *çamitri* dans son sens technique, (emploi qui paraît hors de doute dans des vers consacrés aux poteaux du sacrifice), c'est que dans les vers II, 3, 10; III, 4, 10; VII, 2, 10, et par conséquent aussi dans le vers correspondant (11) de l'hymne Aprī I, 142, bien que l'assimilation d'Agni à

1. Le doute est impossible au vers III, 4, 10; VII, 2, 10.

l'égorgeur n'y soit plus expressément indiquée par le nom technique de *çamitri*, le causal *sūdaya-* (pour *svadaya-*, aoriste *sushūda-*), exprimant l'opération d'Agni, pourrait prendre déjà le sens de « tuer » qu'il a seul gardé dans la langue classique. Du moins saisit-on ici le passage du sens primitif de « faire goûter l'offrande » aux dieux (cf. au vers I, 188, 10, l'emploi parallèle de l'aoriste *sishvada-*, cf. encore X, 70, 10; 110, 10) à celui d'« immoler », généralisé plus tard en celui de « tuer » sans allusion particulière aux victimes du sacrifice. Il est clair d'ailleurs que la victime, ou plutôt pour employer l'expression même des vers en question, l'offrande immolée par l'égorgeur Agni, peut être l'une quelconque des offrandes qu'il reçoit, c'est-à-dire, selon les idées védiques, qu'il sacrifie aux dieux. Ce peut être particulièrement le Soma que nous avons déjà vu expressément assimilé à une victime vivante, au cheval du sacrifice. Mais alors que faut-il penser de ces poteaux auxquels les mêmes vers sont spécialement consacrés, et qui sont invités à abandonner l'offrande aux dieux? Lorsque l'égorgeur est Agni, il ne saurait être question de poteaux véritables tels que ceux auxquels on attache les véritables victimes vivantes. On sera donc naturellement porté à les identifier aux bûches du foyer, sur lesquelles l'offrande est versée pour être dévorée par le feu. Ces bûches elles-mêmes, qui pourraient être directement désignées par le nom des poteaux dans les vers en question, *vanaspati*, « arbre », ces bûches sont à peine distinguées du feu qu'elles entretiennent. On s'explique ainsi le vers V, 5, 10 qui attribue à la bûche-poteau la connaissance des essences secrètes des dieux auxquels elle envoie l'offrande, cf. III, 4, 10, et le vers X, 110, 10, où le *vanaspati* paraît être une forme d'Agni aussi bien que le *çamitri*¹. Enfin au vers IX, 5, 10, le poteau « d'or, brillant, aux mille branches » ne saurait être que le feu lui-même. On y voit d'ailleurs substituée à l'idée de l'immolation d'une victime celle d'une onction du poteau par le Soma qui coule: c'est toujours en d'autres termes l'opération qui consiste à verser l'offrande dans le feu où elle doit être consumée.

1. L'emploi du pluriel pour le verbe (*svadantu*) nous interdit en tout cas de distinguer comme M. Grassmann (*Traduction*) le *vanaspati* d'Agni, sans en distinguer le *çamitri*. Mais comme d'un autre côté le parallélisme du vers III, 4, 10 = VII, 2, 10 ne permet guère de croire qu'il s'agisse ici du *çamitri*, de l'égorgeur réel, j'expliquerais ce pluriel par la distinction de trois formes, ou plutôt de trois fonctions d'Agni, comme poteau, comme égorgeur, et comme dieu, *deva*.

L'assimilation particulière du Soma au cheval du sacrifice explique l'image de la bride avec laquelle le poteau dirige l'offrande sur le chemin des dieux, X, 70, 10. On doit aussi maintenant mieux comprendre la figure qui fait des aurores les poteaux d'un sacrifice céleste (p. 244 et 266): ces poteaux brillants ne sont autres que le feu même du ciel.

Les citations précédentes nous ont montré le sacrifice des offrandes non sanglantes, et spécialement du Soma, décrit dans des termes symboliques qui rappellent les sacrifices d'êtres vivants. Elles semblent, en présentant les premiers de ces rites comme équivalents aux seconds, trahir une tendance à remplacer ceux-ci par ceux-là. Il n'en faudrait cependant pas conclure que tous les passages du *Rig-Veda* qui font allusion à des sacrifices d'animaux doivent être interprétés dans un sens purement symbolique. En ce qui concerne particulièrement le sacrifice du cheval, objet des hymnes I, 162 et 163, le premier de ces hymnes renferme, surtout dans les vers 6—20, des détails trop précis pour qu'il soit possible de mettre en doute le fait de l'immolation réelle d'un cheval en chair et en os. Mais il paraît vraisemblable *a priori* que par une application inverse du symbolisme déjà étudié, ce cheval a été lui-même considéré comme une représentation du Soma. C'est ce qui peut du reste être aussi prouvé directement.

Tout d'abord un caractère divin et une origine céleste sont attribués au cheval du sacrifice, même dans l'hymne I, 162, particulièrement consacré à la description de la cérémonie réelle. Il est de la race des dieux, *devajāta*, I, 162, 1; cf. *ibid.*, 18. Aussi dit-on que sa noble origine mérite d'être célébrée, I, 163, 1. On proclame son héroïsme, I, 162, 1, qui lui a donné sur les dieux une supériorité reconnue par les dieux mêmes, I, 163, 8. Au vers I, 163, 12, le bouc conduit devant lui dans le sacrifice n'est sans doute appelé son « nombril », c'est-à-dire son père (voir p. 35), que par un véritable jeu de mots, le nom de cet animal, *aja*, étant identique par la forme à l'adjectif *aja* « non né », qui désigne plusieurs fois dans le *Rig-Veda* le premier auteur des choses. Quoi qu'il en soit, quand le cheval a henni lors de sa première naissance, il sortait de la mer, I, 163, 1, évidemment de la mer céleste. Nous pouvons donc voir autre chose que des métaphores, je veux dire des détails réellement mythiques, dans les passages qui attribuent au cheval du sacrifice, rapide comme le vent, un corps ailé, I, 163, 11, les ailes d'un

aigle et les jambes de devant d'un cerf, I, 163, 1, des pieds de fer, I, 163, 9. Remarquons encore à ce propos que le vers I, 163, 10 célèbre au pluriel des chevaux divins qu'il compare à des oiseaux d'eau.

Or le cheval céleste représente principalement l'éclair et le soleil. Les hennissements du cheval du sacrifice au sortir de la mer suggèrent surtout l'idée de l'éclair. Mais en revanche on lit au vers 2 de notre hymne I, 163, que les dieux ont fait le cheval du soleil, c'est-à-dire ont transformé le soleil en cheval, l'ont fait courir dans le ciel, ce qui rappelle le cheval « qui n'est pas né cheval », I, 152, 5. M. Max Müller a de bonne heure reconnu (*History of the ancient sanskrit Literature*, p. 554, note 2) que le cheval du sacrifice avait été assimilé au soleil.

Mais est-ce directement, ou indirectement, c'est-à-dire en tant qu'assimilé à Agni ou à Soma, que le cheval du sacrifice représente le soleil ou l'éclair? Poser cette question c'est, à ce qu'il semble, la résoudre: il est vrai qu'on ne l'a guère posée. Ce n'est pas le soleil ou l'éclair, ce sont Agni et Soma représentant l'un et l'autre, qui sont descendus sur la terre. C'est d'eux qu'on peut dire, comme on le dit en effet du cheval du sacrifice, que le mortel en a obtenu la jouissance, I, 163, 7, et qu'ils ont laissé ici-bas leurs traces, les traces de leurs sabots, I, 163, 5. C'est à eux que convient l'immensité attribuée au cheval du sacrifice, dont le souffle, oiseau qui vole au bas du ciel, est évidemment le vent, tandis que sa tête, également ailée, est le soleil, I, 163, 6. Comme Agni et Soma ont trois formes¹, trois demeures, etc., le cheval du sacrifice a trois liens. Il est vrai que le vers I, 163, 3 place ces trois liens ensemble dans le ciel; mais le vers suivant y ajoute trois liens dans la mer, trois liens dans les eaux. C'est là d'ailleurs une de ces énumérations à la fois incomplètes et redondantes comme nous en avons déjà rencontré dans les sections consacrées à Agni et à Soma. Le chapitre de *l'Arithmétique mythologique* prouvera, je l'espère, que de telles formules sont de simples modifications de formules plus exactes, dans lesquelles le nombre trois correspondait à celui des mondes. Celle qui nous intéresse ici

1. C'est précisément sous la forme d'un cheval qu'Apām Napāt, le fils des eaux (Agni ou Soma), est représenté au vers II, 35, 6, qui lui attribue une naissance « ici » et une autre dans le ciel.

implique en tout cas la pluralité des formes du cheval du sacrifice. Il en est de même du vers I, 163, 7 qui mentionne sa forme « suprême » dans le séjour de la vache. Le vers I, 163, 4 l'assimile, dans le lieu de « sa naissance suprême » à Varuna. C'est sans doute au contraire à sa forme terrestre que fait allusion le vers I, 163, 9, en l'appelant un Indra inférieur. Les deux conducteurs du cheval, I, 162, 19, peuvent aussi correspondre aux deux mondes, comme en général les deux sacrificateurs (voir p. 233).

Une allusion aux formes multiples du cheval du sacrifice me paraît encore contenue dans le vers I, 162, 18, d'après lequel la hache détache trente-quatre côtes du cheval. On ne peut en conclure, ni comme l'a fait M. Piétrement (*Mémoire sur les chevaux à trente-quatre côtes des Aryas de l'époque védique*. Paris, E. Donnaud), que les Aryas védiques connaissent des chevaux à trente-quatre côtes, ni comme l'a fait M. Huxley (*Academy*, 1875, n° 146) qu'ils laissent subsister les cartilages de deux côtes, pour des raisons anatomiques analogues à celles qui guideraient les chirurgiens modernes dans une opération analogue. M. Max Müller, sans repousser l'explication de M. Huxley (*ibid.*), a fait remarquer qu'il n'est jamais question dans les rituels de laisser deux côtes de la victime intactes. D'ailleurs, qu'on le fit ou non pour le cheval du sacrifice, le choix, soit du nombre de côtes à couper, soit du nombre chargé de représenter *par à peu près* le nombre total des côtes du cheval, a dû être déterminé par des raisons mythiques, et par bonheur nous retrouvons dans le *Rig-Veda* un autre emploi du nombre trente-quatre qui ne peut guère nous laisser de doute sur sa signification. Il s'agit d'un personnage qui brille de différentes manières avec trente-quatre splendeurs pareilles et cependant soumises à des lois diverses, (*littéralement* avec trente-quatre, avec une splendeur, etc.), X, 55, 3. Ces trente-quatre formes représentent les différents dieux comme le montre le premier hémistiche du même vers : « Il a rempli les deux mondes et le milieu (l'atmosphère), les cinq fois sept dieux. » Les deux nombres ne se correspondent qu'à une unité près, mais c'est évidemment le nombre trente-quatre, nommé le second, qui est exact, et l'inexactitude du premier n'a été rachetée aux yeux de l'auteur que par l'avantage qu'il présentait d'être décomposable en deux facteurs, cinq et sept, ayant chacun une valeur mythologique. Le nombre trente-quatre est lui-même formé, comme nous le

verrons, par l'addition d'une unité au nombre de trente-trois dieux correspondant aux trois mondes. Un personnage à trente-quatre formes est donc celui qui a des formes dans tous les mondes, plus une forme mystérieuse. Telle est aussi la signification symbolique des trente-quatre côtes du cheval du sacrifice. Ajoutons que le héros de notre vers X, 55, 3, paraît être Soma, suffisamment désigné au vers 8 du même hymne comme l'allié avec lequel Indra combat les démons quand il a bu le breuvage, puis encore au vers 1 comme le frère de ce dieu, au vers 2 comme l'amant des cinq régions cardinales, au vers 6 comme l'oiseau brillant, au vers 5 comme identifié, à ce qu'il semble, à la lune, pour ne rien dire du vers X, 55, 3 lui-même d'après lequel il « remplit » les dieux. On peut croire d'ailleurs que le rapprochement des hymnes X, 55 et 56 dans le recueil n'est pas purement accidentel, et le second de ces hymnes est consacré en partie à un *cheval* mythique représentant évidemment Soma.

Si d'ailleurs j'avais précédemment nommé Agni avec Soma comme l'un des deux prototypes possibles du cheval du sacrifice, c'était pour ne pas paraître tirer des textes mêmes que je citais des indications plus précises qu'ils n'en pouvaient en effet fournir. Mais entre Agni et Soma le choix ne saurait être douteux. Sans doute une confusion, toujours facile à admettre, d'Agni et de Soma, identiques sous leurs formes célestes, paraît impliquée par le vers I, 163, 7, portant que le cheval, après que l'homme en a obtenu la jouissance, a dévoré les plantes, si toutefois ce détail est ici symbolique, et en tout cas par le vers I, 163, 11, d'après lequel les « cornes », cf. 9, du cheval, dispersées en divers lieux, s'avancent avec impétuosité dans les « forêts ». On reconnaît aisément dans ce dernier passage les flammes du feu dévorant le bois. Il n'en est pas moins évident que comme victime qu'on immole, I, 163, 12, et qu'on envoie aux dieux, *ibid.* 13; 162, 21, c'est-à-dire en somme comme offrande, et comme offrande dont les sacrificateurs prennent leur part, I, 162, 5; 12, le cheval représente Soma plutôt qu'Agni. Du reste, au vers V, 27, 5, les parts du sacrifice du cheval sont expressément comparées aux Somas « qui entrent dans trois mélanges » *tryācīrah*, c'est-à-dire selon l'explication que nous avons donnée de ce terme, aux Somas des trois mondes. Signalons encore à propos de ce nombre trois que nous

avons aussi trouvé dans les trois liens du cheval, la triple onction de l'offrande dont Agni est l'égorgeur, dans un des passages où nous avons constaté l'assimilation de l'offrande non sanglante à une victime vivante, II, 3, 10. Le vêtement dont le cheval est recouvert, I, 162, 2 et 16, rappelle le vêtement « de lait » du Soma (voir chapitre IV). Enfin, si l'auteur du vers I, 163, 3, en parlant des trois liens du cheval « dans le ciel », affirme qu'il est « séparé du Soma », c'est sans doute pour opposer sa forme supérieure à sa forme inférieure qui est le Soma *terrestre*.

Nous avons vu déjà que le cheval du sacrifice est, dans la cérémonie, précédé d'un bouc. Ce bouc, qui est conduit devant lui, I, 162, 3; 163, 12, qui marche le premier quand le cheval est promené trois fois circulairement, I, 162, 4, est la part du dieu Pûshan, I, 162, 3, 4; cf. 2. Mais d'autre part Pûshan a pour attelage des chèvres, ce qui s'explique, si le bouc et les chèvres s'équivalent, comme je le crois, dans les deux mythes, par l'identification de Pûshan avec Soma¹. Le bouc qui précède le cheval peut être également considéré comme traînant le cheval. C'est ainsi que d'après le vers I, 162, 21, le cheval est considéré comme attaché au joug de l'âne, parce qu'un âne le précède également dans la cérémonie. Nous retrouverons l'âne dans la légende des Açvins. Quant au bouc il pourrait représenter le feu qui porte le Soma. L'épithète *viçvarûpa* « qui a toutes les formes », I, 162, 2, lui donne en effet un caractère mythique, et la fonction qui lui est attribuée d'annoncer le sacrifice aux dieux, I, 162, 4, paraît l'assimiler au dieu qui reçoit si souvent la qualification de *hotri*. On donne aussi pour compagnons au cheval du sacrifice les deux haris ou chevaux d'Indra, I, 162, 21, probablement parce que celui-ci est traîné par eux quand il emporte, soit le Soma qu'il a conquis dans le ciel, soit celui que lui offrent les hommes.

C'est Yama qui a donné le cheval, Trita qui l'a attelé, Indra qui l'a monté le premier (cf. I, 163, 9?), le Gandharva qui en a saisi les rênes, I, 163, 2, gardées par tous les gardiens de la loi en général, I, 163, 5, au nombre desquels il faut sans doute placer aussi Tvashtri, I, 162, 3; 19. Yama et Trita jouent bien là leur rôle ordinaire de sacrificateurs, Indra celui d'un dieu guerrier dont le Soma est, comme nous

1. Voir l'étude qui sera consacrée à Pûshan.

le verrons, un auxiliaire indispensable, le Gandharva enfin, celui d'un gardien céleste du breuvage sacré. Au vers I, 163, 3, le cheval du sacrifice est identifié lui-même à Yama et à Trita (en même temps qu'à un Aditya ; cf. son assimilation à Varuna dans le vers suivant). C'est ainsi que Soma est, par un phénomène mythologique déjà souvent constaté, le prototype des préparateurs du Soma. Le cheval du sacrifice est encore représenté, non-seulement comme donnant des richesses à l'homme pieux, I, 163, 13, mais comme priant et tournant sa pensée vers les dieux, I, 163, 12; il reçoit même expressément au vers I, 162, 22 la qualification de *havishmat* « sacrificateur ».

Je ne puis mieux clore cette étude sur le cheval du sacrifice qu'en citant les formules destinées à le préserver, malgré le fait matériel de l'immolation, ou tout au moins à préserver l'être divin qu'il représente, de la souffrance et de la mort: « Que ton propre souffle ne te fasse pas souffrir à ton départ; que la hache ne fasse pas de mal à *tes* corps! » I, 162, 20; — « Tu ne meurs pas, tu ne souffres pas de dommage, » *ibid.* 21. Le second vers se poursuit ainsi: « Tu vas vers les dieux par des chemins aisés. » L'un et l'autre nous rappellent le départ du trépassé pour l'autre vie et les recommandations adressées au feu du bûcher qui doit, sans le dévorer, le transporter au ciel (p. 80). Le cheval, quand il a été égorgé, I, 163, 12, et sacrifié, part de même pour sa demeure suprême où il va retrouver « le père et la mère », *ibid.* 13. Nous avons annoncé plus haut (p. 191) cette confirmation que l'ascension du cheval du sacrifice donne au mythe du retour de Soma au ciel. Le premier vers de l'hymne X, 56, a déjà été cité comme devant être rapporté ainsi que les deux suivants au cheval Soma: « Voici une de tes splendeurs, une autre est au-dessus, réunis-toi à la troisième; en te réunissant à ton corps, sois agréable et cher aux dieux, dans ta naissance suprême »; cf. 2 et 3. On remarquera l'analogie de ce passage avec le vers I, 163, 13: « Le cheval est parti pour sa demeure suprême, vers le père et la mère; qu'il soit maintenant agréable aux dieux.... »

Au premier rang des victimes énumérées dans le rituel de certains sacrifices, figure l'homme lui-même. Dans le *Rig-Veda* il n'est, à la vérité, jamais question du sacrifice réel d'un homme; mais une allusion à cette coutume barbare semble néanmoins contenue dans le mythe du sacrifice du

Purusha. En effet, le nom de ce Purusha que les dieux ont pris pour victime de leur sacrifice, X, 90, 15, signifie « homme ». Comme d'ailleurs la forme humaine est attribuée à Soma aussi bien que la forme chevaline, il est difficile de douter que le Purusha sacrifié par les dieux, et par suite aussi l'homme en chair et en os, figurant comme victime du sacrifice terrestre, qu'il fût ou non réellement immolé, aient été considérés, de même que le cheval, comme des représentations symboliques de l'offrande par excellence, du breuvage sacré. L'hymne X, 90, est consacré tout entier au sacrifice du Purusha, auquel fait peut-être allusion aussi le vers X, 130, 2 ; cf. 3, où le nom de Purusha serait remplacé par celui de *pumāms* qui a le même sens. C'est de ce sacrifice, accompli par les dieux, que sont nées toutes choses. Mais les traits de l'hymne en question qui nous importent ici sont ceux qui font du Purusha, comme du cheval du sacrifice, un être multiforme. Je n'insisterai même pas actuellement sur les sept bûches limitant le foyer et sur les trois fois sept bûches à brûler que les dieux ont employées dans le sacrifice du Purusha, 15. Mais je citerai les vers 1 et 5, d'après lesquels cet être à mille têtes, à mille yeux, à mille pieds, enveloppe la terre et la dépasse en avant et en arrière, le vers 2 portant qu'il est tout ce qui a été et tout ce qui sera, et enfin les vers 3 et 4 qui lui attribuent quatre pieds dont l'un représente tous les êtres et est resté sur la terre, tandis qu'avec les trois autres il s'est élevé dans le ciel où ces trois pieds appartiennent à sa forme immortelle. Les trois pieds devaient correspondre primitivement aux trois mondes et ont été attribués tous ensemble au ciel en vertu d'une loi qui sera étudiée dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*. On peut en rapprocher les trois poteaux auxquels était attaché Çunaçcepa quand Varuna l'a délivré, I, 24, 13 ; cf. 12, et V, 2, 7. Çunaçcepa est surtout connu par une légende de l'Aitareya-brâhmana qui fait de lui la victime désignée d'un véritable sacrifice humain. Mais c'est un personnage évidemment mythique, qu'on peut identifier au Purusha, et le mythe des trois poteaux peut servir à rattacher celui des trois pieds du Purusha au mythe des trois liens du cheval du sacrifice. On peut d'ailleurs trouver un argument direct en faveur de l'identité du Purusha avec Soma, sinon au vers 2 de l'hymne X, 90, dans le titre qui lui est donné de « maître de l'immortalité », au moins au premier vers du même hymne,

dans la mention, autrement inexplicable, des dix doigts, qui jouent un rôle si important dans les formules relatives à Soma.

L'étude consacrée dans les pages précédentes au Purusha et au cheval du sacrifice considérés comme des symboles du Soma, qui reste ainsi, par opposition au lait, au beurre et aux eaux, la seule offrande représentée dans la mythologie védique par un personnage mâle, formait ici une sorte de digression. Elle ne doit pas nous faire oublier que, conformément à la place qu'elle occupe dans le chapitre consacré aux éléments femelles, la présente section avait pour objet principal les offrandes en tant qu'éléments femelles du sacrifice. Ce qui a été dit des eaux en général s'applique aux eaux employées dans le pressurage du Soma. Quant au lait et au beurre, en tant que représentant, soit les eaux célestes, soit les aurores, ils sont naturellement femelles comme elles. Les représentations qui conviennent aux eaux et aux aurores sont non moins naturellement applicables au beurre et au lait. De même par exemple que les vaches et le lait qu'elles produisent sont souvent confondus dans le ciel sous une appellation unique, de même le lait que les vaches terrestres donnent à l'homme pour le sacrifice (VI, 28, 1 et suivants), et le beurre qu'on tire de ce lait, ont dû être eux-mêmes représentés comme des vaches. On verra dans l'étude consacrée aux rapports des éléments mâles et des éléments femelles qu'il en a été en effet ainsi. Remarquons à propos des vaches réelles qu'elles boivent les eaux divines, I, 23, 18, assimilées elles-mêmes à des vaches, en sorte qu'on a pu dire que c'est leur corps (une autre forme d'elles-mêmes) qui est un remède pour leur corps, X, 100, 10. Ajoutons que le lait et le beurre sont, comme on le verra, assimilés, non-seulement à des vaches, mais aussi à de jeunes femmes.

1. Soit qu'il faille, en gardant la traduction consacrée « Il a dépassé (la terre) de dix doigts », chercher dans ces dix doigts, qui seraient ceux d'un sacrificateur céleste, une allusion de forme bizarre au séjour invisible de Soma, soit que le sens primitif de la formule ait été « Il est monté sur les dix doigts » (comme sur des chevaux qui le portent, cf. p. 224). — Nous n'avons pas à nous occuper ici du sens philosophique qu'a pris le mythe du Purusha.

SECTION V

LES PRIÈRES

Les offrandes ne sont pas les seuls éléments femelles du sacrifice. Le même sexe est attribué aux prières dont le rôle dans la mythologie du culte est plus important encore que celui des offrandes femelles, du moins si l'on en juge par le nombre et la fréquence des formules où ce rôle est indiqué. Par le terme de prières que j'emploierai le plus souvent par abréviation, il faut d'ailleurs entendre toutes les formes de la parole et même de la pensée dans leur application au sacrifice. Cependant les pensées pieuses ne peuvent jouer un rôle dans la mythologie que comme équivalentes aux paroles. C'est à ces dernières, soumises ou non aux lois du rythme et désignées par les noms les plus divers, *vác*, *vacas*, *váka*, *uktha*, *sukta* de la racine *vac* « parler », *stuti* et ses composés, *stotra*, *stoma*, de la racine *stu* « louer », *stubbh* de la racine *stubbh* « louer », *húti* (en composition), *hava*, *hotrá*, *haviman*, de la racine *hú* « invoquer », *káru* et *sukirti* de la racine *kar* « louer », *çamsa*, *praçasti*, de la racine *çams* « prononcer solennellement », *gir* et *gáyatra* des racines *gar* et *gá* « chanter », *arka* et *suvrikti*, de la racine *arc*, *ric*, « chanter, célébrer »¹, sans compter le mot *ric*, vers, qui a donné son nom

1. La racine *arc*, *ric*, a dû avoir primitivement, outre le sens de « chanter, célébrer », celui de « briller ». C'est ce que prouve avec évidence l'existence de mots formés de cette racine, qui, comme *arci*, *arcis*, ont indubitablement le sens de « rayon, flamme, éclat ». Mais pour les formes personnelles de la même racine, c'est à peine si on peut trouver un ou deux exemples certains du sens de « briller », dans l'Atharva-Veda, au vers II, 19, 3, où le poète d'ailleurs ne fait que jouer sur l'étymologie de *arcis*, et dans le Rig-Veda, au vers III, 44, 2, où la traduction « Tu as fait chanter l'aurore » (voir p. 286), serait très-admissible si le causal *arçayah* n'était construit parallèlement au causal *arocayah*. Je ne vois pas que dans aucun autre passage du Rig-Veda on puisse alléguer une raison valable pour écarter le sens de « chanter, célébrer », que la racine *arc*, *rie*, a seule gardé dans la langue classique, tout en le modifiant en celui de « honorer, saluer ». Nous savons qu'Agni ne brille pas seulement, mais qu'il chante aussi, V, 25, 7, et nous verrons qu'Indra accomplit souvent ses exploits en chantant, I, 80, 1.

au Rig-Veda, *vip*, de la racine *vip* « être agité, inspiré »¹, puis, outre *ric*, *chandas*, *sâman*, *traishtubha* qui ont pris des sens techniques, enfin *vânt*, *çûsha* et surtout *brahman*, c'est aux paroles, ou à la parole sacrée, qu'ont été d'abord assignés des prototypes célestes. D'ailleurs les mots signifiant proprement pensée, comme *dhî*, *dhiti*, *dîdhiti*, de la racine *dhi*; *mati* et *sumati*, *manishâ*, *manman* de la racine *man*, semblent dans la plupart des cas ne désigner les pensées qu'en tant qu'elles sont manifestées par la parole. L'une des formations de la racine *man*, le mot *mantra*, est même devenu le nom technique des formules sacrées.

Les prières sont comprises au vers VIII, 35, 2 dans une énumération de divinités qui commence au vers précédent et se continue dans le suivant. Cependant un pareil texte ne prouve pas encore l'existence de formes célestes de la prière, car un caractère divin est attribué même à la prière de l'homme, III, 18, 3; IV, 43, 1; VII, 34, 1 et 9; VIII, 27, 13. Mais il en est d'autres plus précis qui vont nous expliquer le carac-

1. Voir dans l'introduction une note sur le mot *vip*.

comme les prêtres mêmes qui lui servent d'alliés, I, 173, 2, cf. 1; III, 31, 8, cf. 7. Pour le vers I, 62, 2, M. Grassmann a lui-même abandonné dans sa traduction le sens qu'il avait adopté dans son Lexique, et il aurait pu faire de même, sans aucune hésitation, pour le vers III, 31, 7. En effet, quelle idée est plus familière aux poètes védiques que celle du chant des *Angiras*? Le vers I, 6, 8 s'explique naturellement dans le même ordre d'idées. Nous reviendrons plus loin (p. 287), sur le vers I, 92, 3. Quant aux autres sens que M. Grassmann, à l'exemple de M. Roth, assigne à la racine *arc*, *ric*, ceux de « lancer » et d'« étayer », ils ne me paraissent pas justifiés par les passages d'où on a cru pouvoir les induire. De même que la racine *vas* « briller », par exemple, peut désigner tous les actes que l'Aurore accomplit en brillant, de même la racine *arc*, *ric*, « chanter » a pu désigner tous les actes qu'un dieu quelconque, en tant qu'assimilé à un sacrificateur, accomplit en chantant, la nature particulière de cet acte étant exprimée par le préfixe ou par les régimes qui accompagnent le verbe. Déjà l'expression du vers I, 160, 4, ... *yo... rajast... ajarebhi skambhanebhih sam dñrice* « Qui a étayé les deux mondes avec le chant, les hymnes, comme avec des étais impérissables », et celle du vers XII, 1, 39, de l'Atharva-Veda, ... *pûrve... rishayo gâ uddñricuh*: « Les anciens rishis ont fait sortir les vaches en chantant ». C'est ainsi qu'on trouve exprimée par un autre verbe signifiant chanter, accompagné du préfixe *vi*, *vi grñishe*, l'idée qu'Indra ouvre par le chant les portes du ciel ou de l'étable céleste, R. V., VI, 35, 5 (*Revue critique*, 1875, II, p. 373, note 3). De même encore au vers I, 2, 3, de l'Atharva-Veda, la racine *arc*, *ric* ne désigne l'opération des cordes d'arc (littéralement des vaches) lançant la flèche, que parce que la corde, en lançant la flèche, fait un bruit qui est assimilé à un chant; cf. R. V., IX, 69, 1. Remarquons encore, à propos de cette attribution mal justifiée du sens de « lancer » à la racine *arc*, *ric*, que le mot *udric* paraît n'avoir, comme le mot *udarka*, d'au-

tère divin de la prière par son assimilation à certains phénomènes célestes.

Il semble que les seuls de ces phénomènes auxquels la parole pût être comparée étaient le bruit du vent et celui du tonnerre. Or, bien qu'on rencontre en effet la comparaison de la parole et du vent qui souffle, X, 125, 8, du prélude des hymnes et de celui du vent, I, 113, 18, enfin du chantre qui « pousse » ses hymnes et du vent qui pousse les nuages¹, I 116, 1, comme le vent joue en somme un rôle assez effacé dans la mythologie védique, comme d'ailleurs il appartient au même monde que la foudre, c'est-à-dire à l'atmosphère, on ne voit pas au premier abord que notre nouvel élément

1. Vāyu, le vent divinisé, est lui-même un chantre, V, 41, 6; cf. I, 113, 18, un chantre d'Indra, I, 169, 4, et par suite est comparé à un sacrificateur, V, 43, 3; cf. VIII, 90, 10.

tre sens que « commencement de l'hymne », I, 53, 11; X, 77, 7. — Quant au mot *arka* lui-même, bien qu'il ait désigné plus tard les phénomènes ignés, et particulièrement le soleil, il ne me paraît pas prouvé qu'il ait dans aucun passage du *Rig-Veda* un autre sens que celui d'« hymne » (ou de « chantre », V, 57, 5). De tous ceux pour lesquels M. Grassmann, dans son *Lexique*, abandonne ce sens, le seul qui puisse paraître vraiment embarrassant est le vers X, 153, 4. Mais le bruit du tonnerre étant considéré comme un hymne, on comprend qu'un poète ait pu dire d'Indra, tenant en ses mains la foudre retentissante, qu'il porte l'« hymne dans ses bras ». La prière étant, même pour Indra et pour tous les dieux, le grand moyen d'action sur les phénomènes célestes, le mot *arka* peut sans aucune difficulté conserver son sens ordinaire d'« hymne » aux vers II, 11, 15; III, 31, 11 (cf. 7 et 8); 34, 1; 61, 6; IV, 16, 4; 56, 1 et 2; V, 41, 7; IX, 97, 31; X, 157, 5. Des épithètes exprimant l'idée d'« éclat » sont souvent jointes aux différents noms des prières, ce qui nous fournit l'explication du composé *arkaçoka*, employé au vers VI, 4, 7, et celle du vers précédent : « O Agni, avec les hymnes brillants (ou par l'effet des hymnes, qui sont pour lui comme une nourriture, VI, 3, 8), tu as, comme le soleil, répandu ton éclat dans les deux mondes. » Nous verrons aussi que la composition ou la récitation de l'hymne est assimilée à la clarification d'un liquide, III, 26, 7 et 8; VII, 9, 2. C'est encore une idée familière aux *rishis* que celle du « don de l'hymne par les dieux », VII, 39, 7; 62, 3, de la découverte ou de « l'obtention » de l'hymne, soit par les dieux, VI, 49, 8, soit par les hommes, d'où le composé *arkasdti*, I, 174, 7; VI, 20, 4; 26, 3. Le séjour de l'*arka*, où s'établit Soma, IX, 25, 6; 50, 4, est naturellement la place du sacrifice, le séjour de l'hymne qui sert, en même temps que les gouttes du Soma, à l'accroissement du corps d'Indra, IX, 73, 2; cf. VI, 20, 13. Le mot *arka* désigne aussi l'hymne céleste que les ancêtres montés au ciel « surveillent » en même temps que « l'offrande », X, 107, 4, et les hymnes invoqués comme des divinités en même temps que les eaux (célestes, d'où ils sortent), VI, 49, 14. On trouvera rapprochés à la page 302 les vers VI, 73, 3; X, 67, 5; 68, 4; 6, 9. Il n'est pas douteux que dans ces vers, adressés à Brahmanaspati, le « maître de la prière », le mot *arka* désigne l'hymne. Nous interpréterons plus bas (p. 289) les vers VIII, 90, 13 et 14, et on verra que dans le premier le mot *arkinī* dérive de *arka* dans le sens d'« hymne », comme dans tous ses autres emplois (Gr. s. v.).

femelle ait pu avoir plus d'un prototype important dans le ciel, ou du moins que des formes correspondant aux deux mondes distincts de l'atmosphère et du ciel aient pu lui être assignées. La suite de cette étude nous ménage pourtant à ce sujet une surprise. Mais nous devons d'abord nous attacher à prouver l'assimilation de la prière aux bruits de l'orage, et particulièrement au bruit du tonnerre.

Au vers I, 38, 14, le chantre de Brihaspati est invité à tonner comme le nuage. L'auteur du vers I, 116, 12, en célébrant un exploit des Açvins, se compare lui-même au tonnerre qui annonce la pluie. Les hymnes qui ont acclamé Brihaspati sont pareils aux bruits du nuage, X, 68, 1. Le nuage lui-même, ou le dieu Parjanya, qui en porte le nom, « prononce une parole » forte, brillante et bienfaisante, V, 63, 6. Les Maruts font retentir la « voix » du nuage en même temps que les éclairs envoient leur sourire à la terre, I, 168, 8. L'« hymne, *arka*, que Brihaspati a trouvé « comme le ciel tonnante », X, 67, 5, est le même auquel ce dieu est comparé en tant que « lançant l'étincelle du ciel », X, 68, 4. Il ne diffère pas non plus de celui qu'Indra porte dans ses mains lorsqu'il aiguise sa foudre, X, 153, 4, c'est-à-dire qu'il représente le tonnerre, comme le *sāman* qu'un dieu innommé (Indra ou Soma) goûte au moyen de l'éclair, X, 99, 2. La voix que Soma fait entendre sur la surface de la mer, IX, 12, 6, est appelée un hymne au vers X, 14, 1. Ces passages sont de ceux où Soma, s'il ne représente pas l'éclair dans le ciel, ce qui paraît ici le plus probable, le symbolise au moins sur la terre. L'hymne qu'il fait entendre symbolise donc le tonnerre, s'il n'est pas le tonnerre lui-même. D'ailleurs l'éclair est encore expressément nommé au vers I, 164, 29, où il passe pour une transformation de la vache mugissante, et supérieure en sagesse au mortel, quand elle sort de son enveloppe. Or, nous verrons plus loin que la vache, et particulièrement la vache mugissante, cf. *ibid.* 28, est une représentation fréquente de la prière. Mais dès maintenant aucun doute ne peut s'élever sur la signification de la vache « mugissante et créant les eaux » qui, au vers 41 du même hymne, est représentée successivement avec un pied, deux, quatre, huit et neuf pieds, et placée d'ailleurs dans le ciel suprême. Ces pieds ne peuvent correspondre qu'à ceux des mètres de la prière terrestre. La même vache reçoit l'épithète *sahasrākṣharā* sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Ainsi, d'une part, les chants du sacrifice sont comparés au tonnerre, et de l'autre, celui-ci est désigné par les mêmes mots que ceux-là, en reçoit des attributs évidemment empruntés à la parole sacrée. On voit donc déjà que la parole représente dans le culte le bruit du tonnerre. Elle ne le représente pas seule, ou plutôt le bruit des pierres du pressoir est considéré lui-même comme une prière. Ces pierres ont une voix, X, 76, 6, elles la font entendre, X, 94, 14, elles parlent, V, 31, 12; 37, 2; VIII, 34, 2; X, 36, 4, aux dieux, VII, 68, 4, et c'est à elles qu'on compare le chantre quand il prend lui-même la parole, V, 36, 4. L'hymne X, 94, adressé aux pierres, commence ainsi : « Qu'elles prennent la parole, prenons-la aussi nous-mêmes; adressez la parole aux pierres qui parlent. » Les anciens prêtres Navagvas ont chanté dix mois avec la pierre que remuaient leurs mains, V, 45, 7. Le chant des pierres s'adresse aux dieux, qui sont priés de l'écouter, I, 118, 3; III, 58, 3, et qui l'aiment, X, 76, 4; il est appelé expressément une invocation, VII, 22, 4, comme la pierre qui parle est elle-même appelée un chantre digne d'éloges, I, 83, 6. Vâyu et Indra sont priés de venir là où parle la pierre, I, 135, 7, et la pierre est invitée à attirer Indra par sa parole, I, 84, 3. On peut croire que de même, au vers VIII, 42, 4, les prières avec lesquelles les pierres ont fait descendre les Açvins pour boire le Soma sont leurs propres prières. Mais les pierres du pressoir représentent elles-mêmes les nuages, ces montagnes, ces pierres célestes. Le premier vers de l'hymne X, 94 nous montre, en même temps que les pierres, les montagnes, c'est-à-dire les nuages, adressant leur chant à Indra. Dans le même hymne, les pierres, assimilées encore à des taureaux mugissants (v. 3), sont, comme nous l'avons vu (p. 199), plusieurs fois considérées elles-mêmes comme des pierres célestes. Celles qui, d'après le vers V, 31, 5, ont chanté un hymne à Indra, semblent identiques aux roues sans char et sans chevaux lancés par ce dieu contre les démons. Bref, le chant des pierres du pressoir, comme les chants proprement dits, représente le bruit du tonnerre.

Ce bruit lui-même, étant la voix du nuage, est aussi la voix des eaux, des rivières célestes. A la vérité la pluie qui tombe a son bruit propre qui a pu entrer, ainsi que le sifflement des vents, dans la conception de la voix des eaux, justifiée en outre par le bruit des rivières terrestres. Mais

la prédominance du bruit du tonnerre dans l'ordre purement naturel doit nous disposer à croire qu'il a contribué, sinon à l'exclusion des autres, du moins pour la plus forte part, à la formation de ce mythe. D'après une formule qui, dans le vers X, 109, 1, est appliquée à un cas particulier, à savoir la révélation du crime commis contre un brâhmane, mais qui dans ses traits essentiels doit avoir évidemment un sens plus général, et un sens naturaliste, les eaux divines, la mer sans limites, ont parlé les premières ainsi que Mâtariçvan, c'est-à-dire Agni, représentant ici l'éclair.

Or, au mythe des eaux qui parlent correspond, dans l'ordre du culte, outre l'attribution d'une voix aux eaux qui coulent avec le Soma (voir chap. IV), l'assimilation des prières elles-mêmes aux eaux. Comme les eaux, les prières, en même temps qu'elles retentissent, coulent, VIII, 7, 1; Vâl. I, 6. Elles sont expressément comparées aux eaux, I, 64, 1. L'hymne adressé aux Açvins est comparé à un réservoir d'eau qui doit les attirer, VIII, 76, 1. Les prières fortifient, ou plutôt rafraîchissent Indra comme l'eau, VIII, 87, 8. Les chants sont des eaux que le poète fait couler vers lui du fond d'une mer, X, 89, 4, qui n'est autre que son cœur; cf. VIII, 14, 10; 87, 7. Ils se dirigent vers lui comme des eaux qui suivent leur pente, VIII, 32, 23; VI, 47, 14; comme des rivières dans une mer, ils pénètrent en lui, VI, 36, 3; VIII, 16, 2, et en Brihaspati, I, 190, 7. Ceux que les dieux adressent à Indra sont également comparés à des eaux, II, 13, 5, et la prière que les hommes adressent aux Maruts plaît à ces dieux comme les sources du ciel à celui qui est altéré, V, 57, 1. La comparaison devient plus précise encore au vers VII, 94, 1, d'après lequel l'hymne qui célèbre Indra et Agni est né de la pensée comme la pluie du nuage, et surtout au vers IX, 100, 3, invitant Soma à répandre la prière comme le tonnerre répand la pluie. Cette dernière citation suffirait pour justifier au besoin l'idée que les précédentes ne contiennent pas de simples comparaisons sans portée, mais bien des allusions à l'assimilation mythique des prières et des eaux. Aux vers VI, 66, 11; X, 68, 1, la mention des montagnes d'où coulent les eaux auxquelles les prières sont comparées¹ peut être une allusion aux nuages. La comparaison est aussi

1. Sur la formule *girayo ndpah* du vers VI, 66, 11, cf. *Revue critique*, 1875, II, p. 376.

étendue aux prêtres eux-mêmes, et d'après le vers VIII, 6, 34, les *Kanvas* ont acclamé Indra, pareils à des eaux qui suivent leur pente.

Ce n'est pas tout : la composition ou la récitation de l'hymne est comparée à la clarification d'un liquide. On dit des poètes adressant leur prière aux dieux qu'ils la purifient, VII, 85, 1 ; cf. I, 79, 10 ; X, 13, 3 ; Vâl. 5, 6, qu'ils purifient la parole sur un tamis tendu, IX, 73, 7, qui n'est autre que la pointe de leur langue, *ibid.* 9, et de celui qui reçoit les formules de la bouche d'un autre, qu'il « apprend » celles qui « se clarifient », « le suc préparé par les rishis », IX, 67, 31 ; 32. Nous lisons encore au vers IX, 75, 2, que la langue « clarifie l'agréable liqueur de la loi », et il n'est pas difficile non plus de deviner ce qui coule des sages assimilés à des tamis, III, 31, 16. Au vers IX, 67, 23, c'est dans la flamme d'Agni qu'est placé le tamis tendu qui doit purifier la prière. L'idée de la purification de la prière est exprimée au vers X, 71, 2, par une autre comparaison : il y est dit que les sages purifient la parole comme on purifie le grain avec un van. Mais cette variante de la formule ordinaire, produit d'une fantaisie individuelle, ne doit pas nous faire méconnaître la portée des citations précédentes. C'est d'ailleurs à un autre acte du culte, à la préparation du Soma, que la récitation de la prière se trouve directement assimilée par la figure du tamis sur lequel elle se clarifie. Et en effet nous lisons au vers VI, 8, 1, que la prière nouvelle se clarifie pour Agni comme le Soma, au vers X, 29, 1, que l'éloge des Açvins a été déposé comme dans une cuve. Mais ce n'est pas seulement le Soma, ce sont aussi les eaux qui coulent avec lui sur le tamis, soit sur terre, soit dans le ciel, et le sexe attribué aux prières prouverait qu'elles doivent être plutôt assimilées à ces dernières, lors même que nous ne les aurions pas vues expressément comparées aux eaux dans de nombreux passages.

Plus généralement les prières sont, et nous reviendrons plus loin sur ce point, assimilées aux diverses offrandes. Nous lisons au vers X, 76, 7 ; cf. 6, que les hommes purifient en quelque sorte des offrandes avec leur bouche. Dans l'hymne IV, 58, qui célèbre les diverses formes mythiques du beurre, les gouttes de beurre purifiées avec le cœur, avec l'esprit (v. 6), et coulant de la mer du cœur (v. 5 ; cf. 11), sont donc évidemment les prières, dont il est dit du reste

au vers VI, 10, 2, qu'elles « distillent en quelque sorte un beurre brillant ». Citons encore les passages où les prières adressées à différents dieux sont comparées au beurre sacrifié, VIII, 39, 3; V, 12, 1, au beurre sacrifié avec la cuiller, I, 110, 6, d'où ces expressions hardies « Je prépare l'hymne pour Indra avec la cuiller », I, 61, 5, et « Je sacrifie avec la cuiller aux Adityas, ces chants qui distillent le beurre », II, 27, 1 : la cuiller est apparemment la langue, ou peut-être même l'éloquence ; cf. II, 10, 6. Il est dit encore de l'hymne et de la prière qu'ils sont dégouttants de beurre, Vâl. 3, 10, plus doux que le beurre, VIII, 24, 20. Mais le beurre est lui-même dans le sacrifice un représentant des eaux célestes.

Nous sommes maintenant en mesure d'expliquer l'épithète *sahasrāksharā* que nous avons réservée plus haut en citant le vers I, 164, 41. Le mot *akshara*, dont la signification primitive paraît être « inépuisable » (qui ne s'écoule pas), a dans la langue classique le sens de « syllabe » ou de « lettre ». Mais c'est par une étymologie forcée qu'on a voulu tirer ce sens de l'idée d'« indestructible », la syllabe, ou mieux encore la lettre étant le dernier élément irréductible de la parole. Dans nos hymnes, le mot neutre *akshara*, comme le féminin *aksharā*, paraît n'avoir d'autre sens que celui de « parole », ou s'il s'applique en particulier à la syllabe, il ne la désigne à ce qu'il semble qu'en tant qu'elle est de même nature que la syllabe céleste, que la voix des eaux du ciel. Cette voix est « inépuisable » comme les eaux elles-mêmes comme elles, non-seulement elle « naît » dans le séjour de la vache, III, 55, 1, mais elle « coule » des mers que laisse échapper la vache céleste, I, 164, 42, qui a mille *akshara*, *ibid.*, 41 ; Agni brille dans l'*akshara*, VI, 16, 35, comme il brille dans les eaux, atteint les *akshara*, VII, 1, 14, auxquels le vers I, 34, 4, compare les présents des Açvins. L'*aksharā* est personnifiée en compagnie des Maruts et priée de ne pas négliger dans sa marche ceux qui l'invoquent, VII, 36, 7. Ces différents passages s'expliqueraient bien par le sens d'« eau » ; mais ils ne s'expliquent pas moins bien par celui de « parole », la parole céleste pouvant être comme les prières terrestres confondue avec les eaux dont elle est la voix. Properment, le mot *akshara* paraît avoir un sens analogue à celui de *amrita* (voir p. 196), et désigner l'essence inépuisable de la parole céleste. C'est dans ce sens qu'il est con-

struit une fois avec un génitif, I, 164, 39 : « Celui qui ne connaît pas l'essence inépuisable, le ciel suprême du vers (ric ; cf. le ciel suprême de la parole, *ibid.*, 34 et 35) sur lequel reposent tous les dieux, celui-là que fera-t-il du vers ? Voici ceux qui le connaissent ; ils sont ici. » Connaissant et possédant l'*akshara*, les hommes s'en servent pour imiter les sept chants, I, 164, 24, et plus généralement la femelle céleste, X, 13, 3. Mille *aksharā* supplient Agni, VII, 15, 9. Nous verrons plus tard que lors de la conquête des vaches par Indra et les Angiras, Saramā, représentant elle-même la parole sacrée, marchait en tête des *aksharā*, III, 31, 6.

Il est maintenant bien démontré que les prières ont un prototype céleste dans le bruit du tonnerre, confondu parfois avec les eaux dont il est la voix, comme les prières elles-mêmes sont assimilées aux eaux, soit directement, soit indirectement par leur assimilation aux offrandes. Mais le tonnerre, les eaux, et le bruit du vent, si on tient compte de cet autre modèle de la prière, appartiennent tous à un même monde, celui de l'atmosphère. Les prières n'auraient-elles donc pas, comme les éléments mâles du sacrifice, et comme les offrandes elles-mêmes auxquelles elles sont assimilées, une forme particulière dans le monde supérieur du ciel ?

Remarquons d'abord que si les prières, dans le langage mythologique, sont liquides, elles sont aussi brillantes. Cette qualité est attribuée à l'hymne, VI, 66, 9, à la prière des hommes, VII, 34, 1 ; 88, 1, qu'Agni élève vers le ciel, I, 143, 7 ; droite, cf. I, 119, 2, et pourvue d'ornements brillants, I, 144, 1 ; cf. VII, 32, 13, qui brille en partant du séjour de la loi, X, 111, 2, qui trace un sillon éclatant, X, 93, 12, et aussi à la prière céleste, X, 177, 2, aux hymnes avec lesquels le ciel et la terre conduisent le sacrifice, IV, 56, 1 et 2, et plus généralement aux prières invoquées comme des divinités, V, 41, 14. La prière des ancêtres, descendue, comme nous le verrons, du ciel où elle est née, revêt des vêtements brillants, III, 39, 2, et brillante est aussi la « couleur » des prières qu'Indra inspire au chantre, III, 34, 5. On demande à Agni d'apporter la prière qui a brillé dans le ciel, VI, 16, 36. Le prêtre actuel fait briller les chants comme autrefois les *Kanvas*, VIII, 6, 11 ; quant aux prières de ceux-ci, qui ont brillé en sortant d'une cachette, *ibid.*, 8, elles paraissent tout au moins symboliser des prières célestes.

L'éclat des prières célestes ne saurait être expliqué, comme on pourrait songer à le faire pour celui des prières terrestres, par une simple métaphore. Mais l'éclair qui accompagne le bruit du tonnerre suffirait pour en rendre raison (cf. le vers 7 du dernier hymne cité, VIII, 6). Nous allons voir toutefois que les prières peuvent représenter aussi, naturellement par une assimilation secondaire, un autre phénomène brillant, mais silencieux (car les vents légers du matin ne peuvent guère entrer en ligne de compte), je veux dire l'aurore.

Au vers VII, 85, 1, la prière que « purifie » le poète est expressément comparée à l'aurore divine « dont la face est de beurre ». D'autre part on peut comprendre le second pâda du vers VII, 72, 3, en ce sens que les prières et les aurores « sont sœurs » : et en effet il est dit au vers suivant que les chantres offrent leurs prières au moment où les aurores brillent. Mais voici qui est plus significatif : les aurores reçoivent la qualification de *suvdcah* « à la belle voix », soit seules, III, 7, 10, soit avec les nuits, VIII, 85, 1. On peut donc croire qu'au vers VIII, 9, 16, la « voix divine des Açvins », des Açvins qui ont à la fois fait entendre un son et donné la lumière aux hommes, I, 92, 17, n'est autre que la voix de l'aurore, de l'aurore si souvent nommée avec les mêmes dieux, et célébrée précisément dans les deux vers suivants. Le prêtre s'est éveillé avec cette voix, *ibid.*, c'est-à-dire sans doute qu'il a été éveillé par elle ; or c'est l'aurore qui éveille la demeure, I, 48, 5, le mort, c'est-à-dire l'homme endormi, I, 113, 8, les races humaines, VI, 65, 1, tous les êtres vivants, I, 92, 9, qui éveille les hommes pour le sacrifice, I, 113, 9, comme pourrait le faire le prêtre, I, 124, 4, enfin qui éveille les Açvins eux-mêmes, VIII, 9, 17. J'insiste sur cette idée du réveil du monde par l'aurore ; elle a dû contribuer beaucoup à la formation du mythe que nous étudions. D'un autre côté l'aurore passe pour l'inspiratrice des hymnes qui se font entendre à son lever. En même temps qu'elle réveille tous les vivants, elle a trouvé la parole pour tous les pieux, I, 92, 9 ; elle donne l'intelligence, I, 123, 13¹. Aussi vante-t-on sa sagesse, I, 113, 10, qu'elle prouve aussi d'ailleurs en suivant toujours sa route accou-

1. Je ne cite pas l'expression « conductrice des *sūnritā* », I, 92, 7 ; VII, 76, 7, le mot *sūnritā* pouvant désigner les bienfaits de l'aurore aussi bien que les hymnes.

tumée, I, 124, 3. Or, de l'idée de sagesse à celle d'éloquence il n'y a qu'un pas. Plus particulièrement celle qui donne la parole n'en peut être elle-même privée. Ajoutez à cela que l'assimilation de l'aurore à une vache, ou celle de ses rayons à des vaches, devait, une fois établie, suggérer l'idée de mugissements correspondant, comme les mugissements réels des vaches de l'atmosphère, au son des prières terrestres. Mais la principale raison de l'assimilation des prières et des aurores doit être cherchée dans l'ensemble d'un système mythologique qui attribue aux autres éléments du sacrifice des formes particulières dans l'atmosphère et dans le ciel, et qui aurait présenté une lacune en ce qui concerne la prière si l'on n'avait fait de la femelle du ciel, c'est-à-dire de l'aurore, l'un des prototypes de la parole. Citons encore le vers I, 130, 9, où la « voix » qu'Indra « vole au lever du jour », en même temps qu'il met en mouvement le disque du soleil, paraît bien représenter l'aurore dont il fait la conquête, et le vers I, 92, 3, dont on peut traduire le commencement en laissant au verbe *arc* le sens de « chanter »¹ : « Elles (les aurores) chantent comme des femmes zélées dans l'œuvre du sacrifice. »

Entre la prière et ses prototypes célestes, il n'y a pas d'ailleurs simple assimilation, mais bien identité de nature et d'origine. Les prières adressées à Vishnu et aux Maruts reçoivent la qualification de *girijáh* « nées sur la montagne », V, 87, 1, c'est-à-dire tirant leur origine des nuages ou du ciel. C'est qu'en effet la parole a sa « matrice » dans les eaux, dans la mer ; cf. V, 44, 9 ; 55, 11, d'où elle s'est répandue dans tous les mondes, X, 125, 7. La prière antique des pères qui est récitée dans l'assemblée, et qui revêt des vêtements brillants, est « née du ciel », III, 39, 2. Au vers X, 89, 3, le prêtre est invité à chanter sur la terre en l'honneur d'Indra une prière nouvelle qui n'est autre que la prière du ciel, la prière incomparable et commune (aux prêtres terrestres et célestes). Nous reviendrons bientôt d'ailleurs sur l'origine céleste de la prière terrestre en traitant de la prière considérée comme élément du sacrifice des dieux.

A la même occasion seront cités des textes constatant, comme le vers X, 125, 7, la diffusion de la parole en divers lieux. C'est sans doute encore à cette diffusion que fait allu-

1. Voir plus haut, p. 277, note 1.

sion l'épithète *viçvajanyá* « commune à toutes les races », que le vers VII, 100, 2 attribue à la prière, ou à la sagesse, inspirée par Vishnu, et qui rappelle le nom de Vaiçvânara donné à Agni. Nous verrons que dans les formules de ce genre l'expression « toutes les races » doit généralement s'entendre des races célestes et terrestres. Il paraît difficile aussi de limiter à la terre l'application de la formule « Elle (la parole) est prononcée par des animaux de toutes formes » ; l'allusion aux vaches célestes est d'autant plus vraisemblable dans le passage où se rencontre cette formule, VIII, 89, 11, que la parole elle-même y est, comme nous le verrons, assimilée à une vache. A cette question « Quel est le ciel suprême de la parole » ? I, 164, 34, le vers suivant répond : « Le prêtre ». Mais l'expression « ciel suprême de la parole » n'en garde pas moins sa signification mythologique antérieure et suppose différents séjours de la parole dans les différents mondes. Je n'insisterai pas plus longtemps sur les textes renfermant des allusions plus ou moins vagues à la multiplicité des formes de la parole, et citerai seulement encore, comme un exemple de la manière dont les idées de la prière, du mugissement des vaches et du bruit du tonnerre peuvent se confondre, le vers VIII, 85, 5 : « Lorsque tu prends dans tes bras la foudre enivrante (le Soma), ô Indra, pour tuer Vritra, les montagnes, (les nuages), les vaches, les prêtres acclament Indra. »

Le nombre des formes de la parole est plusieurs fois expressément fixé à trois, comme celui des formes d'Agni ou de Soma. La relation des trois formes de la parole avec les trois formes d'Agni est indiquée au vers III, 26, 7, où par une synthèse plus hardie encore que celles auxquelles nous sommes habitués, un même personnage est identifié à la fois à l'offrande (au beurre), à Agni et à l'hymne « triple » ; cf. Vâl. 3, 4, qui traverse l'atmosphère : cet hymne triple, d'après le vers suivant, est purifié par trois tamis, qui comme les trois tamis de Soma doivent correspondre, au moins primitivement, aux trois mondes. Ce n'est pas que le nombre trois, dans son application aux formes de la parole, ne puisse correspondre aussi à certains détails liturgiques. Les trois paroles qui s'élèvent quand le Soma traverse le tamis, IX, 33, 4 ; 50, 2, et qu'il est censé exciter lui-même, IX, 97, 34, peuvent représenter les tercets effectivement chantés dans la cérémonie. Mais ce rite, comme celui des trois feux, doit être en relation avec le mythe des trois paroles. De même,

au vers I, 164, 25, « les trois bûches » du chant composé de *gāyatri*, paraissent être les trois pādas dont est formé ce mètre : mais le terme de « bûches » implique une comparaison de ces trois pādas avec les trois formes d'Agni, correspondant elles-mêmes aux trois mondes. Remarquons à ce propos que le nom de *trishitubh* « triple louange », donné à un mètre composé d'ailleurs de quatre pieds, peut s'expliquer par une allusion à trois formes mythiques de la parole. Au vers VII, 101, 1, les trois paroles reçoivent l'épithète *jyotiragrāh* « lumineuses », littéralement « consistant principalement en lumière », donnée également aux trois progénitures issues de la semence versée par trois mâles dans les mondes, VII, 33, 7. On peut rapprocher de ces formules les vers VIII, 90, 13 et 14. Dans le premier nous lisons que des formes ont été faites (prises) par « cette femelle) rouge qui chante des hymnes, qui descend (sur la terre), et qui est arrivée se manifestant avec éclat entre les dix bras (des cinq sacrificateurs mythiques) ». D'après le second, trois progénitures ; (de cette même femelle sans doute) sont « allées au delà » les autres, (trois autres probablement) se sont incorporées dans l'hymne. Tout ce langage est d'un mysticisme assez peu encourageant pour l'interprète. Il ne semble pas impossible cependant d'en préciser un peu la signification. D'abord la femelle en question ne diffère sans doute pas d'Aditi, célébrée immédiatement après au vers 15, ni de la parole divine dont les louanges font l'objet du vers 16, et qui, comme nous le verrons, paraît être l'une des nombreuses idées personnifiées en Aditi. Elle représente à la fois la lumière et la parole, elle a trois formes, ou ce qui revient au même trois progénitures qui ne sont pas incorporées dans l'hymne, à savoir, les formes visibles des femelles des trois mondes, et d'autres (trois autres) qui apparemment sont les mêmes que les trois paroles lumineuses. Peu nous importe dès lors, que ces trois paroles soient au vers VII, 101, 1, mises ensemble dans la bouche du prêtre terrestre. Leur origine, rapportée à la femelle céleste, à la fois une et multiforme, est une forte présomption en faveur de leur répartition primitive entre les trois mondes. Citons encore le chant coulant triplement, I, 181, 7, qui paraît être celui des Aṇvins eux-mêmes, de la forme brillante des Aṇvins, *ibid.* 8, et qui fait prospérer les hommes (ou les dieux, *nr̥in*) dans la « demeure au triple *barhis* », *ibid.*, représentant les trois demeures où se trouve le *barhis*,

autrement dit le lieu du sacrifice dans les trois mondes.

Du reste, l'un des meilleurs arguments en faveur de notre interprétation de l'hymne triple et des trois paroles, c'est, outre sa conformité avec l'explication donnée du même nombre dans les mythes d'Agni et de Soma, le fait indubitable d'une opposition de la forme terrestre des prières à une forme supérieure de la parole, forme qui est attribuée au ciel, sans distinction du ciel, au sens restreint du mot, et de l'atmosphère. Ce n'est pas que les « deux paroles » ne puissent être à l'occasion deux chants de mètres différents, composés, par exemple, l'un de *gāyatri*, l'autre de *trishubh*, II, 43, 1. Mais l'opposition qui nous intéresse ici ne saurait être plus clairement indiquée qu'au vers IX, 85, 11 déjà cité, d'après lequel les chants de ses amantes (célestes, cf. *ibid.* 10) supplient l'oiseau qui vole dans le ciel (la forme supérieure du Soma) tandis que les prières « lèchent » le petit, l'oiseau d'or qui se tient sur la terre (le Soma terrestre). Au vers I, 173, 1, les chants des hommes sont comparés au *sāman* du nuage (*nabhanya*) chanté par l'oiseau (Agni ou Soma). Plus généralement, la prière terrestre est placée en regard de la femelle céleste comme étant une fille de cette mère, V, 47, 1, ou une imitation de ce modèle, X, 13, 3, et les mugissements des vaches célestes correspondent à ceux des héros (*śiś*) qui les conquièrent par le sacrifice, I, 62, 3.

Enfin la répartition des formes de la parole entre les différents mondes sera confirmée dans le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, principalement par l'interprétation des trois pieds cachés de la parole opposés à un quatrième qui représente la parole humaine, I, 164, 45, et par celle des quatre femelles (correspondant aux quatre points cardinaux) opposées à la forme suprême de la parole, VIII, 89, 10.

Nous pouvons dire de la prière, comme nous l'avons dit d'Agni et de Soma, qu'elle remonte au lieu de son origine. Comme eux, en effet, la parole, les hymnes sont comparés à des messagers que le prêtre adresse aux *Ribhus*, IV, 33, 1, aux *Açvins*, V, 43, 8. Ils reçoivent aussi directement le nom de messagers en tant qu'adressés aux *Açvins*, VIII, 26, 16, à Indra, K, 47, 7. On remarquera le tour du premier vers de l'hymne, VI, 6, 3 : « Où l'hymne, pareil à un messenger, a-t-il trouvé les *Açvins* ? » Les prières sont aussi représentées se dirigeant « par les chemins de la loi » vers Indra et Agni, III,

12, 7. Enfin, la parole est comparée à un messager qui va entre les deux mondes, I, 173, 3.

Il va de soi que le mythe des formes supérieures de la parole se rattache à celui du sacrifice céleste. Là-haut sont des sages, ancêtres décédés ou dieux (voir p. 104), qui « gardent » la prière céleste et brillante, X, 177, 2, qui prononcent les formules de la parole au sommet du ciel, I, 164, 10. Ces personnages sont expressément nommés des dieux au vers X, 74, 2, et leur « invocation » divine atteint le ciel et la terre, *ibid.* Les dieux reçoivent l'épithète *panitārah* « louangeurs », III, 54, 9, et celle de *brahmakritah* « faisant la prière », X, 66, 5, à laquelle s'ajoute, au vers 8 du même hymne, celle déjà signalée de *agnihotārah* « ayant pour sacrificateur Agni ». Nous verrons plus tard que les chantes divins par excellence sont les Maruts, et que leurs chants s'adressent à un dieu particulier, à Indra. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le titre de « roi de la prière faite par les dieux » donné à ce dernier, VII, 97, 3. Mais la réunion de ces deux termes, en apparence nécessairement corrélatifs, la prière et le dieu auquel elle est adressée, n'est pas indispensable dans le système de la religion védique où les divers éléments du sacrifice, sur terre comme dans le ciel, ont leur valeur intrinsèque et leur action directe. En fait, les premiers passages cités ne renfermaient aucune indication d'un destinataire quelconque de l'hymne céleste. Aux vers X, 157, 4 et 5, les dieux que nous avons vus ailleurs (p. 106) honorer les Asuras, sont considérés comme leurs ennemis, et l'hymne, *arka*, qu'ils leur auraient adressé selon la première conception, devient l'arme qu'ils dirigent contre eux.

Les chants célestes gardent d'ailleurs, lorsqu'ils sont attribués à des personnages divins, la signification naturaliste que nous avons assignée en général aux formes supérieures de la parole. Vāyu, le vent, est appelé un prêtre, cf. VIII, 90, 10 et V, 43, 3, « louangeur », V, 41, 6, cf. I, 169, 4. D'après le vers X, 61, 7, quand le père, s'unissant à sa fille selon un mythe que nous étudierons plus loin, a laissé couler sa semence sur la terre, les dieux pieux ont fait la prière. Les phénomènes de l'orage semblent ici suffisamment indiqués. Ce passage rappelle d'ailleurs ceux qui ont été cités plus haut (p. 114), d'après lesquels les deux mondes ont tremblé au moment où le sacrificateur a été

choisi, I, 31, 3 ; cf. 151, 1. Or, aux vers X, 11, 4, après une mention de la descente d'Agni porté (comme Soma) par le faucon, on lit que lorsque les races honorables ont choisi Agni pour sacrificateur, alors la prière est née ; et si c'est le sacrifice terrestre qui est ainsi désigné, ce n'est pas en tout cas sans allusion au sacrifice céleste qui s'accomplit dans l'orage. D'ailleurs, l'orage est peut-être confondu avec le lever du jour dans l'hymne III, 7 où les chantres célestes désignés probablement au vers 1, et en tout cas au vers 5, comme brillant du haut du ciel et ayant /lâ (voir section VI) pour voix commune, chantent un hymne au père et à la mère (au ciel et à la terre), au moment où le taureau, qui est lui-même un chantre, s'est accru selon sa nature en enveloppant (en faisant disparaître) la nuit (vers 6) ; ce taureau paraît être Agni, représentant comme chantre l'éclair, comme vainqueur de la nuit, le soleil. Mais c'est dans l'hymne VII, 103, que les prières des sacrificateurs célestes sont le plus clairement identifiées aux bruits qui accompagnent la chute de la pluie. Ces sacrificateurs y sont représentés à la fois comme des grenouilles qui coassent au retour de la saison pluvieuse (vers 3-6, 7) et comme des brâhmanes qui rompent après une année le vœu du silence (1), qui chantent auprès du Soma pressé (7), qui prennent la parole et font leur prière annuelle (8). Il est extrêmement peu vraisemblable que l'hymne en question soit, comme on l'a cru d'abord, une satire contre les brâhmanes, comparés par plaisanterie à des grenouilles. Les personnages auxquels il est consacré sont des adhvaryus qui portent des vases de lait chaud (8) ; or, ces vases qu'ils répandent en observant la loi de l'année, lorsque vient la saison des pluies (9), ne peuvent être que les vases célestes contenant ces pluies elles-mêmes. Ils sont encore désignés comme des sacrificateurs célestes au vers 8, d'après lequel ils apparaissent « après avoir été cachés ». D'autre part, ils sont invoqués sous leur forme de grenouilles (10) ; la comparaison des grenouilles à une peau sèche que viennent gonfler les eaux (2) suggère naturellement l'idée du nuage ; enfin la parole « excitée par Parjanya ou par le nuage » que prononcent les grenouilles, semble bien être la parole du nuage lui-même. Nous avons déjà remarqué du reste (p. 84, note 2) que le mort arrivé dans le séjour des eaux célestes paraît avoir été assimilé à une grenouille.

Nous pouvons maintenant compléter ce que nous avons à

dire de l'origine céleste de la parole humaine, et particulièrement des prières récitées dans le sacrifice. La prière, actuellement adressée aux dieux par les nouveaux rishis comme elle l'a été par les anciens, VII, 22, 9, cf. 29, 4 ; I, 48, 14 ; 143, 1, reçoit souvent la qualification de « nouvelle », I, 27, 4 ; 60, 3 ; 62, 13 ; 82, 2 ; 109, 2 ; 131, 6 ; V, 42, 13, etc., cf. I, 61, 13. Mais elle est moins « nouvelle » que « renouvelée ». On invoque les dieux selon la formule des anciens chantres, I, 175, 6, cf. I, 80, 16. On leur adresse la prière ancienne, VII, 73, 1 ; X, 13, 1 ; Vâl. 4, 9, cf. VIII, 77, 4, la prière des pères, VIII, 41, 2 ; X, 57, 3. Ce sont les anciennes prières qui s'élancent de nouveau vers eux, I, 62, 11, et qui sont pour cette raison appelées des « revenantes », IX, 72, 6. Aussi la prière « nouvelle » est-elle en même temps appelée « ancienne », VIII, 84, 5. « Nous chantons », dit l'auteur du vers I, 87, 5, à la manière de notre père antique. » « Cette parole », dit celui du vers IV, 4, 11, « m'est venue de l'ancêtre Gotama. » La prière nouvelle est rattachée à Vivasvat comme à un nombril, I, 139, 1, c'est-à-dire qu'il en est le père, (cf. VIII, 6, 39, la prière de Vivasvat). Les hommes actuels adressent à Indra le même hymne avec lequel les anciens pères, les *Angiras*, ont conquis les vaches, I, 62, 2.

Or, c'est un fait auquel nous faisons allusion tout à l'heure encore, les anciens prêtres, particulièrement les *Angiras*, sont des personnages mythologiques, confondus dans une certaine mesure avec les dieux, comme ces sages auxquels l'auteur des vers III, 38, 1 et 2 semble demander des enseignements, et qui peut-être ne sont autres que les Gandharvas (cf. I et 6). D'ailleurs l'invention de la prière est aussi directement rapportée aux dieux mêmes. La parole que les hommes invoquent aujourd'hui comme une déesse, la parole divine a été « engendrée » par les dieux, VIII, 89, 11, d'où l'épithète *devatta* « donnée par les dieux » appliquée à la prière humaine, I, 37, 4 ; VIII, 32, 27 ; cf. II, 34, 7 ; VII, 97, 5 ; VIII, 75, 2. On demande, comme nous l'avons vu, à Agni, d'apporter la prière qui a « brillé » dans le ciel, VI, 16, 36. « Ce chant-ci », c'est-à-dire sans doute celui qui retentit actuellement sur la terre, est celui des immortels, celui qu'ils ont fait entendre alors qu'eux-mêmes désiraient des trésors (cf. ci-après X, 114, 1) et qu'ils faisaient la prière et le sacrifice, X, 74, 3 (cf. 2, déjà cité). Ce

dernier trait rappelle ce que nous avons dit déjà de la prière dans le sacrifice céleste. Les nouveaux textes cités confirment l'idée, déjà suggérée par les précédents, que c'est à ce sacrifice céleste qu'il faut faire remonter l'origine de la prière humaine.

Mais nous savons que ce sacrifice lui-même se confond avec les phénomènes célestes. Ce serait déjà peut-être une raison d'interpréter au sens naturaliste des expressions telles que celles du vers X, 114, 1, où il est dit que les dieux, opérant en vue d'obtenir le « lait du ciel », ont « découvert » l'hymne (*arka*) et le *śdman*, et du vers IX, 10, 6, où les anciens chantres qui « ouvrent les portes des prières » paraissent être les sept sacrificateurs divins (cf. 7, voir le chapitre de l'*Arithmétique mythologique*). De même la comparaison de la prière à un torrent qui coule (voir p. 282) offre un intérêt particulier quand c'est Agni, c'est-à-dire à la fois le prototype des anciens prêtres et l'élément qui se manifeste dans le ciel sous les formes du soleil et de l'éclair, qui est prié de lui creuser son lit, IV, 11, 2. Peut-être est-il par exemple identifié à l'éclair au vers IV, 6, 5, où il reçoit l'épithète *madhuvacas* « dont la voix est comme une liqueur enivrante », en même temps qu'il est représenté comme faisant trembler tous les êtres lorsqu'il brille. On peut donc croire aussi que c'est sous sa forme d'éclair qu'il a brisé les portes des démons appelés *Panis* en « clarifiant » (voir p. 283) un hymne pour les hommes, VII, 9, 2. En tout cas, on ne peut guère méconnaître une allusion au mythe qui devait identifier la découverte de la parole et l'invention de la prière au phénomène céleste de l'orage dans le vers IV, 5, 3, où un poète déclare qu'Agni lui a enseigné la prière « comme le séjour caché de la vache ». Cette dernière expression désigne en effet, dans la langue des hymnes, la retraite mystérieuse où sont trouvées, l'aurore au lever du jour, les eaux pendant l'orage. Voici d'ailleurs un texte décisif. La « découverte » de l'hymne, au vers X, 67, 5 (cf. 1), où elle est rapportée à Brihaspati, comparé lui-même au « ciel tonnant », non-seulement suit l'« effraction de la forteresse », mais accompagne celle des trésors du ciel, l'aurore, le soleil, la vache, que le dieu a fait sortir de la mer (céleste). Enfin, d'après le vers V, 83, 10, c'est un dieu de l'orage, dont le nom même signifie « nuage », Parjanya, qui a « trouvé » la prière « pour les créatures ».

Ainsi découverte par les dieux, la prière, ou, ce qui revient au même dans la langue des hymnes, la parole a été par eux distribuée, comme le feu lui-même, en divers lieux, et le même hymne, X, 125, où cette distribution est formellement indiquée au vers 3, cf. VIII, 89, 11, nous rappelle au vers 7, que la « matrice » de la parole était dans les eaux, dans la mer (céleste), en ajoutant que c'est de là qu'elle est sortie quand elle s'est répandue dans les différents mondes, ou partagée entre les différents êtres. Le fait de la distribution, comme celui de la découverte de la parole, se confondait d'ailleurs, dans l'esprit des chantres védiques, et avec le sacrifice, et avec les phénomènes célestes. C'est ainsi que d'après le vers X, 71, 3, les personnages dont il est dit, comme des dieux au vers X, 125, 3, qu'ils ont distribué la parole en divers lieux, l'avaient découverte par le sacrifice. Or, si ces sacrificateurs ne sont pas expressément donnés pour des dieux, si le poète, en ajoutant qu'ils ont « apporté » la parole, paraît les assimiler plutôt à Mâtariçvan ou aux Bhrigus apportant le feu, nous devons d'abord nous rappeler que ces derniers sont confondus dans une certaine mesure avec les dieux proprement dits, ensuite remarquer que les premiers possesseurs de la parole, ceux chez qui les personnages en question l'ont trouvée, et qui représentent peut-être les anciens dieux (voir p. 106), sont eux-mêmes appelés des *rishis*.

Nous avons dit que l'une des idées qui ont dû contribuer le plus, soit à former, soit à consacrer le mythe du sacrifice céleste, est la croyance à l'efficacité absolue du sacrifice, qui en fait le principe même de l'ordre du monde. Cette observation s'applique tout particulièrement à celui des éléments du sacrifice qui fait actuellement l'objet de notre étude, à la prière. Plus généralement, une action en quelque sorte magique est attribuée dans les hymnes védiques à des formules qui peuvent, comme celles qui sont désignées par le mot *çamsa* par exemple (voir plus bas), être des incantations de démons ou de sorciers, aussi bien que des prières de pieux *rishis*, comme l'indique au vers II, 23, 10 l'opposition du mot *duhçamsa*, désignant les premiers, et du mot *suçamsa*, désignant les seconds. Cela n'empêche pas que la victoire ne soit assurée à ceux-ci sur ceux-là : c'est seulement une formule « droite » qui triomphe des ennemis, II, 26, 1. On verra dans la quatrième partie de cet ouvrage

(ch. II, sect. VIII), que les malédictions des trompeurs, c'est-à-dire des démons ou des sorciers, et particulièrement de ces personnages équivoques, nommés Yâtus ou Yâtudhânas ou même Rakshas, qui participent du caractère des uns et des autres, peuvent retomber sur leurs auteurs. Mais les termes mêmes dans lesquels cette idée est exprimée prouvent qu'une action nécessaire est attribuée aux malédictions, quoique cette action puisse, par l'intervention d'une autre force, être détournée de son but primitif, et renvoyée à son point de départ. Cette autre force pourra être une formule conforme à la religion des rishis, comme celle qui est appelée au vers 13 de l'hymne X, 87, une flèche « née de l'esprit », avec laquelle Agni doit frapper les Yâtudhânas, ces êtres qui « volent par la parole », *ibid.*, 15. Si la malédiction des impies a trois pointes, le *mantra*, la formule efficace des sages en a quatre, et reste victorieuse, I, 152, 2. Dans l'hymne X, 166, le sacrificateur, luttant contre une incantation, ou peut-être même contre un autre sacrifice, 4, demande à Vâcaspati, « le maître de la parole » (voir plus bas p. 300, note 2), que ses ennemis parlent « plus bas que lui », 3, cf. 5, c'est-à-dire que leurs formules cèdent aux siennes.

L'idée de la toute puissance du sacrifice est étroitement liée à celle de la toute-puissance de la prière, car un sacrifice sans prière ne saurait plaire à Indra, X, 105, 8. Aussi est-ce la mesure dans laquelle ils ont reçu le don de la parole, de la prière éloquente, qui fait la principale différence des prêtres, ou comme les appellent déjà les vers X, 71, 8 et 9, des brâhmanes entre eux, cf. 7 et 10 et X, 117, 7.

Le pouvoir de la prière est affirmé dans les hymnes sous les formes les plus variées. Nous laisserons de côté les passages, naturellement très-nombreux, qui nous apprennent seulement que l'homme obtient ce qu'il désire « par la prière », VI, 71, 6, et *passim*, cf. VI, 53, 4, etc. Cependant les passages du même genre dans lesquels un instrument matériel de la victoire comme « le cheval », II, 2, 10; IV, 37, 6, figure au même titre que la prière, sont déjà plus significatifs, en ce qu'ils assimilent dans une certaine mesure la prière à cet instrument matériel. C'est ainsi encore que les chantres védiques, au lieu de dire simplement que les dieux récompensent la prière, ou, par une expression plus imagée, qu'ils la revêtent de riches ornements, II, 35, 1; I, 61, 16, disent aussi qu'ils la rendent conquérante de vaches, de

chevaux, de butin, VI, 53, 10; cf. I, 112, 24; VIII, 75, 2; X, 42, 3 et 7. Les dieux font aussi « gonfler » les prières, I, 151, 6, et le commentaire de cette expression est au vers IV, 41, 5, où la prière est célébrée sous la forme d'une vache que fécondent Indra et Varuna, comparés à deux taureaux.

Souvent aussi les effets attribués à la prière lui sont rapportés directement, et sans intervention des dieux. Elle a le pouvoir de donner une étable pleine de vaches, un breuvage salubre, VIII, 25, 20; elle donne une nombreuse descendance, I, 76, 4; elle protège le sacrificateur, X, 37, 2, elle le favorise, VII, 84, 5, cf. 66, 8; elle aiguise la flèche du combattant, VI, 75, 16, elle lui sert de cuirasse, VI, 75, 19. Ces expressions ne sont pas de simples métaphores. Dans la bouche des chantes védiques elles avaient incontestablement un sens mythique. Pour le prouver, sans même recourir à l'hymne X, 125, qui peut être de date relativement récente, mais où cependant la parole ¹ personnifiée, en se disant la reine des richesses, 3, en promettant la richesse au sacrificateur, 2, et la force à celui qu'elle aime, 5, ne s'arroge aucun pouvoir qui ne lui soit expressément attribué en bien d'autres passages, il suffira de citer le vers VIII, 46, 14, dont l'auteur voulant célébrer la puissance d'Indra, ne trouve rien de mieux que de le comparer à la parole, et le vers X, 50, 4, où le même dieu est appelé le *mantra*, la formule par excellence. Nous retrouverons encore plus loin des comparaisons du même genre.

En résumé il n'y a rien au-dessus du *sāman*, II, 23, 16, et plus généralement de la prière. La parole, qui tend à Rudra son arc, X, 125, 6, et qui exerce sur tous les dieux, et particulièrement sur Indra, une action que nous étudierons plus tard, la parole est la reine des dieux, VIII, 89, 10. Les dieux reposent sur le ciel suprême de la parole (proprement, du vers), I, 164, 39, qui n'est autre que le prêtre, *ibid.*, 35.

L'action de la prière s'exerce en particulier sur les deux ordres de phénomènes célestes qui figurent au premier rang dans la mythologie védique, les phénomènes du lever du jour, et les phénomènes de l'orage. L'aurore sort de la montagne ouverte par les hymnes, V, 45, 1, cf. 3, dont elle entend l'appel, VI, 64, 5, qui l'éveillent, III, 61, 6; IV, 52, 4; VII,

1. D'après l'*Anukramanī* dont l'interprétation offre ici tous les caractères de la vraisemblance.

80, 1, et l' « accroissent », I, 124, 13; VII, 77, 6, qui font briller le ciel et la terre, IV, 56, 1. C'est la prière qui fait (qui ouvre) les chemins lumineux, X, 53, 6. L'hymne est enfin appelé *svarshā* « qui conquiert la lumière », I, 61, 3; V, 45, 11.

De même, la parole, qui triomphe dans les combats, conquiert aussi la pluie du ciel, I, 152, 7. Elle reçoit au vers X, 98, 7, l'épithète *vishtivani* « qui conquiert la pluie », cf. 3. Si c'est au moment où a été chanté l'hymne appelé *rathamtara* que le soleil a été aperçu, c'est au moyen du mètre appelé *jagati* que la mer « céleste » a été soutenue dans le ciel, I, 164, 25. La vache « mugissante » à un, deux, quatre, huit et neuf pieds, qui « produit les eaux », I, 164, 41, et d'où coulent les mers, *ibid.*, 42, ne peut guère être que la parole rythmée.

Dans ce dernier passage, il est vrai, la vache dont il s'agit est placée au plus haut du ciel, et représente par conséquent une forme supérieure de la prière. De même on peut entendre le vers, III, 61, 6, en ce sens que l'aurore est éveillée par les hymnes « du ciel ». Mais dans la plupart des autres passages cités, les prières qui exercent une action sur les phénomènes célestes sont bien les prières terrestres, celles que l'auteur de l'hymne appelle « mes » ou « nos » prières.

Il y a ainsi entre les formes principales de la femelle céleste, c'est-à-dire entre l'aurore et les eaux de la pluie, d'une part, et la prière, qui est la femelle terrestre, de l'autre, une correspondance dont témoigne encore en divers passages la mention simultanée de l'aurore, qui vient à l'appel du sacrificateur, I, 48, 11, de l'aurore, qui est le salaire, la *dakṣhinā* du sacrifice, VI, 64, 1, et de la prière, I, 183, 2, des aurores qui viennent au-devant des chants du sacrificateur, I, 122, 14, et des prières, I, 123, 6 (et *passim*), ou bien des rivières (célestes) et des « vaches de la loi », I, 73, 6, c'est-à-dire encore des prières, des prières qui s'avancent dans la direction des sources (célestes), X, 25, 4. Au vers I, 141, 1, au contraire, les « vaches de la loi » paraissent être les eaux, et en tout cas les femelles célestes, qui sont « amenées » quand la prière « réussit ». J'explique dans le même ordre d'idées l'épithète *visishtadhena* « qui répand les vaches », donnée à la prière, VII, 24, 2. Ce ne peut être aussi que l'une des formes de la femelle céleste qui, sous le nom d'*Ur-jāni*, monte sur le char des Aṅvins, quand la prière terres-

tre s'élève, I, 119, 2, et sous le nom de Sarasvatî, donne son lait à celui qui fait la prière, IX, 67, 32. Nous reviendrons sur ces noms particuliers donnés à la femelle céleste, et nous verrons, dès la section suivante que le second, celui de Sarasvatî, désigne un personnage qui résume les différentes formes de la femelle mythologique. La prière est représentée allant comme une messagère (*antar... carati*), chercher le don de la vache, III, 55, 8; cf. I, 173, 3. Ce dernier passage peut expliquer le vers III, 58, 1, où la « vache » qui paraît associée à Agni comme messagère « amenant la clarté (de l'aurore) » ne diffère pas de l'« éloge de l'aurore » et représente la prière elle-même. Les « vaches » dont la « musique » des Sobharis est « ointe », VIII, 20, 8, sont de nouveau les femelles célestes, ou plutôt le lait de ces femelles qui récompense le chant des prêtres. Enfin aux vers VIII, 6, 43 et VIII, 55, 8, cf. 14, c'est sous le nom même de « prière », de prière « antique » ou « brillante », que la femelle céleste paraît être mise en relation avec la prière terrestre, avec l'hymne des *Kaṁvas* qui la « fortifie », avec l'hymne que goûte Indra et dont elle doit être la récompense.

L'idée de l'efficacité nécessaire, de la puissance propre de la prière ressort mieux encore de l'introduction dans le panthéon védique d'un personnage divin qui symbolise précisément cette action en quelque sorte magique des formules sacrées, et dont le nom, *Brahmanaspati* ou *Brihaspati*, souvent invoqué en même temps que les noms de différents éléments divinisés du culte, I, 18, 5; 40, 3; X, 36, 5; 64, 15; 100, 5; 103, 8, signifie « le maître de la prière ». Ce nom suffirait déjà à le caractériser. Il est d'ailleurs appelé en outre, le premier roi des prières, II, 23, 1, le père de toutes les prières (*brahman*, paroxyton), II, 23, 2¹. Et on doit entendre par là, non-seulement qu'il inspire le prêtre, qu'il « met dans sa bouche une parole brillante », X, 98, 2; 3 et 7, qu'il l'aide à louer dignement « son ami (à lui-même, Indra) », II, 24, 1, mais qu'il prononce lui-même la formule qui plait aux dieux, I, 40, 5, qu'il chante le *sāman*, X, 36, 5, qu'il satisfait les dieux avec des hymnes et des prières, X, 64, 16, cf. I, 190. 1; 3 et 4. Il donne la *pankti*, I, 40, 3, c'est-à-dire qu'il inspire les

1. C'est pour cela que le vers X, 71, 1, sur l'origine de la parole, est adressé à *Brihaspati*.

prières composées dans le mètre ainsi nommé; mais c'est le mètre *brihati* qui, par allusion à son nom, lui est particulièrement rapporté, X, 130, 4. Le même mot *brihatt* est au vers X, 67, 1 une épithète de la prière « à sept têtes », équivalente aux « sept prières », qui a été « trouvée » par Brihaspati¹. De même, si en tant qu'il prononce lui-même les formules sacrées, il a droit au nom de « prêtre », II, 24, 13; X, 64, 16, c'est le nom particulier du prêtre *brahman* (oxyton) qui lui convient avant tout autre, et qu'on aime à rapprocher de son propre nom, II, 1, 3; X, 141, 3. *Brahman* (prêtre), et maître du *brahman* (prière), il est naturellement l'ennemi de ceux qui haïssent le *brahman* (la prière ou le prêtre), c'est-à-dire des impies, II, 23, 4 : ces impies peuvent d'ailleurs être des démons, X, 182, 3, cf. V, 42, 9. En revanche, il favorise celui qui fait le *brahman*, la prière, II, 25, 1.

La conception d'un dieu inspirateur des prêtres, et prêtre lui-même, n'est cependant pas dans la mythologie védique une pure abstraction. Nous avons déjà vu les mêmes fonctions attribuées à des personnages divins d'origine naturaliste en même temps que liturgique, Agni et Soma. Brahmanaspati semble quelquefois identifié à l'un ou à l'autre de ces dieux. Il l'est probablement à Soma² en même temps que Yama, au vers X, 13, 4, où il est dit de ce dernier qu'il a « abandonné (sacrifié) son propre corps », et de Brihaspati qu'on en a fait un sacrifice (une offrande), cf. X, 100, 5³. Il l'est certainement à Agni⁴ quand il est représenté « brillant dans la demeure » et « le dos noir (de fumée) », V, 43, 12, ou qu'il reçoit la qualification, propre au dieu qui naît du frottement des aranis, de *sahasas putra* « fils de la force », I, 40, 2. D'ailleurs, engendré par Tvashtri « à chaque sâman » et « de tous les mondes », II, 23, 17, Brahmanaspati, comme

1. Au vers V, 43, 12, Brihaspati lui-même reçoit l'épithète *brihat*.

2. C'est d'ailleurs Soma qui reçoit, ou seul, ou le plus souvent, les qualifications équivalentes de *dhiyas pati*, IX, 75, 2; 99, 6, de *vdcas pati*, IX, 26, 4; 101, 5, de *manasas pati*, IX, 11, 8; 28, 1. Cette dernière est en outre donnée au vers 1 de l'hymne X, 164, à un dieu non autrement désigné, mais qui ne paraît guère différer de Brahmanaspati invoqué au vers 4 du même hymne. Celle de *vdcas pati* est également donnée au vers X, 166, 3 à un dieu non autrement désigné, et au vers X, 81, 7 à Viçvakarman.

3. Rien n'empêche de croire que c'est Soma qui est invoqué dans le vers 1 de l'hymne IX, 83, sous le nom de Brahmanaspati.

4. Appelé lui-même *brahmanas kavi* « le sage de la prière » au vers VI 16, 30, peut-être même *brahmanaspati* aux vers I, 38, 13; III, 26, 2.

Agni et Soma, est *trishadhashta*, IV, 50, 1, c'est-à-dire qu'il a trois demeures, dont une demeure « inférieure », II, 24, 11, apparemment sur la terre, et une dans le ciel suprême où le vers IV, 50, 4, place sa première origine; comme eux, il est au vers II, 23, 2, comparé au soleil, et quand il est représenté, lui qui prend toutes les formes, III, 62, 6, sous la forme d'un taureau qui fait retentir les deux mondes, VI, 73, 1, on peut en conclure que dans l'une de ses demeures supérieures il est, toujours comme Agni et Soma, assimilé à l'éclair. Il reçoit même au vers X, 68, 12, où il est aussi représenté comme « mugissant », l'épithète *abhriya* qu'on peut traduire « né du nuage ».

Or l'assimilation de Brahmanaspati à Agni et à Soma ne diminue-t-elle pas l'intérêt que pouvaient offrir, pour le sujet particulier de cette section, les formules qui célèbrent la puissance du « maître de la prière », en nous présentant ces formules comme de simples variantes de celles qui célèbrent la puissance du feu ou du breuvage du sacrifice? Ou même, son assimilation aux formes supérieures d'Agni et de Soma ne peut-elle pas suggérer une interprétation purement naturaliste de celles qui lui attribuent une action sur les phénomènes célestes, et qui nous le montrent, comme le vers VI, 73, 3, par exemple, conquérant la lumière, cf. II, 24, 5 et 9; X, 68, 10, et les eaux, cf. I, 190, 7; II, 24, 4; 12; IV, 50, 3, (d'où son influence sur la végétation, X, 97, 15 et 19)? Si Brihaspati, ce dieu vainqueur, cf. II, 23, 11; 30, 9 et 10; IV, 40, 1; X, 103, 4, fait sortir (de l'étable céleste) des vaches, II, 24, 14, cf. I, 62, 3; X, 68, 3 et suivants, X, 108, 11, qui représentent, soit les aurores, cf. X, 67, 5; 68, 9, soit les eaux expressément nommées aux vers II, 23, 18 et VI, 73, 3, cf. X, 68, 4 et 5, n'est-ce pas parce qu'il représente lui-même, soit le soleil, soit l'éclair? L'allusion à l'éclair en particulier ne semble-t-elle pas évidente dans les passages où il est fait mention du « bruit » qui accompagne les exploits de Brihaspati (le sage bruyant, X, 64, 4 et 16), « naissant dans le ciel et écartant les ténèbres », IV, 50, 4, cf. IV, 50, 1; IX, 80, 1?

Nous avons répondu d'avance à ces objections dans les sections consacrées à Agni (p. 139) et à Soma (p. 212), en constatant l'intérêt qu'offrait en tout cas la désignation du soleil ou de l'éclair par les noms du feu et du breuvage du sacrifice, pour la détermination de l'action attribuée à ceux-

ci sur les phénomènes célestes. De même, le nom seul de « maître de la prière » donné à un dieu représentant le soleil ou l'éclair, suffirait pour caractériser le rôle assigné dans l'ordre du monde aux cérémonies du culte, particulièrement, et c'est par là que les formules concernant Brahmanaspati gardent leur intérêt propre après celles qui concernaient Agni et Soma, à la prière. L'auteur du vers II, 24, 3, insiste d'ailleurs sur le sens de ce nom, en disant des exploits ordinaires de Brahmanaspati, cf. 2 et 4, ouverture de la caverne et délivrance des vaches, accompagnées de la disparition des ténèbres, de l'apparition de la lumière, du jaillissement des eaux, que ce dieu les a accomplis par la prière, *brahmanâ* (cf. *mâti*, II, 24, 9; 13). C'est aussi avec l'hymne, *arkena*, que d'après le vers X, 68, 9, cf. VI, 73, 3, il a dissipé les ténèbres. C'est avec des hymnes qui « brûlent comme le feu », qu'il a « brisé » la retraite de Vala, X, 68, 6, et au vers X, 68, 4, il est comparé lui-même à l'hymne (à la voix du tonnerre), qui fait jaillir l'étincelle du ciel. Peu importe que la prière de Brahmanaspati, quand ce dieu représente l'éclair, représente le tonnerre, comme cet hymne dont il est dit au vers X, 67, 5, qu'il l'a trouvé, pareil au ciel tonnant. L'emploi des mots signifiant « hymne » ou « prière » n'en garde pas moins son intérêt pour le sujet qui nous occupe. De même, le char brillant sur lequel il monte quand il dissipe les ténèbres, ce char qui « fend l'étable des vaches célestes », est appelé le char « de la loi », II, 23, 3. Dans un autre vers où ses exploits ne sont pas spécifiés, II, 24, 8, nous lisons que son arc, avec lequel il atteint tout ce qu'il désire, a pour corde « la loi (du sacrifice) » et que ses flèches se fixent dans l'oreille, c'est-à-dire qu'elles ne sont autres que des prières ; cf. I, 190, 4.

Ailleurs c'est la troupe des compagnons de Brihaspati qui prie et qui chante en même temps que lui-même brise la caverne avec fracas et délivre les vaches, IV, 50, 5 ; cf. I, 62, 3 ; X, 108, 11. Il semble alors remplir, avec l'aide d'une troupe de sacrificateurs, un rôle identique à celui que nous verrons attribué à Indra. Comme Indra, il prend pour allié le sacrificateur, II, 25, 1, cf. 23, 10 ; comme Indra, il triomphe des démons désignés par les noms de Çambara, II, 24, 2, et de Vritra, VI, 73, 2 (cf. X, 68, 6 et suivants). Mais souvent il n'est lui-même que le compagnon et l'allié du dieu guerrier par excellence, II, 23, 18 ; 24, 12 ; VIII, 85, 15, avec le-

quel il forme un couple, II, 24, 12; IV, 49 (en entier); 50, 10 et 11; VI, 47, 20; VII, 97, 9 et 10; X, 100, 5; 164, 4; cf. II, 30, 4; X, 42, 11; 103, 4 et 5¹, analogue à ceux d'Indra et Agni, d'Indra et Soma, ou plus généralement d'Indra et d'un représentant quelconque du feu ou du breuvage du sacrifice. C'est donc aussi à Agni ou à Soma qu'il est plus ou moins complètement assimilé quand il figure à la tête d'une troupe de sacrificateurs, de chantres, VII, 10, 4; X, 14, 3, ou plus généralement d'une troupe de compagnons, et qu'il est appelé par exemple le maître des troupes, II, 23, 1; cf. V, 51, 12. Ces compagnons sont célébrés avec lui tout le long de l'hymne, X, 67 (cf. 68, 11), d'après lequel Brihaspati « désirant la lumière au milieu de l'obscurité a fait apparaître les aurores », 4, et « brisant la forteresse, a fait sortir de la mer l'aurore, le soleil, la vache », 5, cf. 3 et 8. Mais ils ne sont pas seuls à chanter, 3; Brihaspati, à côté duquel figure du reste dans le même hymne, 6, le dieu auquel appartiennent en propre les attributs guerriers, c'est-à-dire Indra lui-même, Brihaspati chante avec eux, 3, comme il convient au « maître de la prière », au dieu « à la langue harmonieuse que les anciens *rishis* ont mis à leur tête » (*puro dadhire*, cf. *purohita*), IV, 50, 1. Dans l'hymne X, 98, Brihaspati, invoqué par Devâpi, qui le prie de faire pleuvoir le nuage en faveur de Çamtanu, 1, met dans la bouche du prêtre lui-même, 2 et 3, la parole « conquérant la pluie », 7, avec laquelle le prêtre et le dieu conquièrent ensemble la pluie pour Çamtanu, 3.

Les compagnons de Brihaspati ont ordinairement le caractère équivoque de tous les anciens sacrificateurs, moitié prêtres, moitié dieux. Nous avons eu déjà (p. 97) l'occasion de citer les vers II, 24, 6 et 7, où leur apparition et leur disparition semblent représenter l'apparition et la disparition des phénomènes lumineux ou ignés du ciel; cf. IV, 50, 3. Dans l'hymne X, 67, au vers 7, ils ont pour sueur le « lait chaud », c'est-à-dire les pluies tièdes de l'orage. Au vers 2 du même hymne ils reçoivent le nom d'Angiras; or, la troupe des Angiras peut être considérée comme le type le plus accompli de ces groupes de sacrificateurs mythiques dans lesquels nous voyons si souvent se confondre les attributs de l'humanité et ceux de la divinité.

1. Au vers VII, 97, 3, Indra paraît être opposé à *Brahmasaspati* comme roi de la prière « faite par les dieux ».

Brihaspati porte lui-même le nom d'Angiras, II, 23, 18, si souvent donné à Agni, comme à l'Angiras par excellence, au chef des Angiras. Mais il reçoit beaucoup plus souvent celui d'*angiras* (V. Gr. s. v.). Ce nom, qui est le patronymique dérivé du précédent, semble faire du dieu de la prière, comme de la prière elle-même, un « produit » du culte dont les Angiras sont les plus anciens ministres, ce qui n'empêche pas que, comme Agni, il ne reçoive le nom de père, VI, 73, 1 ; X, 67, 1, et qu'au vers X, 100, 5, il ne semble, sous ce nom, identifié non plus seulement à Angiras, mais à Manu, père commun de tous les hommes.

Quoi qu'il en soit, la création du personnage divin de Brahmanaspati peut être considérée comme le témoignage le plus frappant de la croyance à une efficacité propre et en quelque sorte intrinsèque de la prière. La plupart des indianistes sont d'accord pour voir en lui le prototype du dieu qui figure à la tête de la trinité hindoue, sous le nom de Brahman (masculin, au nominatif *brahmā*)¹, dont le sens védique est « prêtre », tandis que le Brahman neutre (au nominatif *brahma*), c'est-à-dire l'âme du monde, l'être unique de la philosophie védantique, porte le nom védique de la prière elle-même. Mais bien avant que cette double conception ait consacré le triomphe de la caste brâhmanique², non-seulement sur les autres castes, mais sur les dieux que le sacrifice mettait en quelque sorte à son service, Brahmanaspati était déjà le symbole du pouvoir que les prêtres védiques s'attribuaient, et qu'ils rapportaient directement aux cérémonies du culte, particulièrement à la prière. Et en effet, ce dieu qui « embrasse tout », II, 24, 11, est pour eux « le plus dieu des dieux », II, 24, 3, le père des dieux, II, 26, 3, cf. IV, 50, 6, qu'il a forgés comme un forgeron (forge le fer), X, 72, 1 et 2 ; cf. IV, 2, 17. Au vers X, 98, 1, plusieurs des principaux dieux védiques lui sont identifiés, comme dans l'hymne II, 1, tous sont successivement identifiés à Agni.

1. Je crois qu'au vers IX, 111, 6 le mot *brahman*, masculin, désigne Brahmanaspati, pressant le Soma en chantant, dans le lieu où l'homme espère devenir immortel (cf. les vers suivants et IX, 83, 1 et 2.)

2. C'est un fait digne de remarque qu'une des rares allusions à la distinction des castes que renferme le Rîg-Veda se rencontre précisément dans un hymne à Brahmanaspati, l'hymne IV, 50 : les vers 8 et 9 de cet hymne promettent en effet la faveur divine et tous les biens au roi (*rajan*) qui reconnaît la prééminence du *brahman*. Au vers 5 de l'hymne X, 109, la femme enlevée au brâhmane est retrouvée par Brihaspati.

Avec Brahmanaspati, il faut nommer encore Narâçamsa, personnage dont l'identification avec Agni n'est pas simplement vraisemblable ou accidentelle, mais complète et définitive¹, et qui cependant doit être aussi considéré comme symbolisant particulièrement la puissance de la prière.

Je n'insisterai pas sur le rapprochement des invocations adressées à Narâçamsa et à Brihaspati aux vers 4 et 5 de l'hymne I, 106, ni sur les vers consacrés à Narâçamsa dans des hymnes à Brihaspati, le vers 2 de l'hymne X, 182, et le vers 9 de l'hymne I, 18, d'où on pourrait peut-être déjà conclure que les deux personnages sont considérés, sinon comme identiques, au moins comme très-analogues². Je ne m'attacherai qu'au nom même de Narâçamsa. Ce nom, comme celui de Brahmanaspati, est un composé impropre, c'est-à-dire un composé dont le premier terme est fléchi, avec cette particularité que la dernière lettre de la flexion a disparu, le nominatif *narâçamsah*, par exemple, étant pour *narâm çamsah*, comme le prouve le vers II, 34, 6, où les mots figurent séparés par l'enclitique *na*, le premier sous sa forme complète, tandis qu'aux vers IX, 86, 42 ; X, 64, 3, ce premier mot, en dépit de l'enclitique qui le sépare également du second, se présente sous la forme altérée *narâ*. Il est vrai qu'au vers II, 34, 6, la locution en question n'est peut-être pas prise comme un nom propre ; mais il en est de même, et bien plus certainement, malgré la déformation du premier terme, au vers IX, 86, 42. Et ce sont précisément les passages où elle garde son sens étymologique qui nous aident à retrouver la conception primitive fixée dans le personnage assez effacé de Narâçamsa.

Le mot *çamsa*, formé de la racine *ças*, *çams*, comme le mot *çasman* identique au latin *carmen*, désigne tout particulièrement les formules auxquelles est attribuée une efficacité en quelque sorte magique, aussi bien celles qui sont « droites », II, 26, 1, c'est-à-dire conformes à la religion des *rishis*, que celle des démons ou des sorciers, ou plus généralement

1. Voir III, 29, 11 et le deuxième vers des hymnes Apra, II, 3 ; V, 5 ; VII, 2 ; X, 70, où il remplace Tanûnapât, autre forme d'Agni invoquée seule dans quatre des hymnes Aprî, tandis qu'au vers 3 de l'hymne Apra I, 13, et de l'hymne Aprî I, 142, il figure après Tanûnapât invoqué au vers précédent.

2. Aux vers 6-8 du même hymne I, 18, le *sadasas pati*, « le maître de la demeure », qui fait réussir l'offrande, 7 et 8, pourrait être Brihaspati aussi bien qu'Agni lui-même.

de l'ennemi, I, 18, 3; 94, 8; 128, 5; III, 18, 2; VII, 25, 2; 34, 12; 56, 19; VIII, 39, 2. Ces deux emplois du mot se rencontrent dans un même hymne, I, 166, aux vers 8 et 13¹. Il n'a pas en réalité d'autre sens. Les passages où MM. Roth et Grassmann veulent qu'il signifie « faveur divine » s'expliquent tous par l'idée de l'efficacité absolue des formules. C'est aussi la formule efficace, et non la faveur céleste, qui est personnifiée et divinisée dans les vers V, 46, 3; VII, 35, 2, comme le prouve le vers X, 64, 10, où le *çamsa* invoqué est expressément désigné comme le *çamsa* du sacrificeur, littéralement « de celui qui prend de la peine ». Au vers IX, 81, 5, le nom de *çamsa* est remplacé, à la suite du nom de Bhaga comme dans les trois citations précédentes, par celui de *urçamsa*, composé propre équivalent à la locution *narām çamsah* et au composé impropre *narāçamsa*, auxquels nous trouvons ainsi naturellement ramenés.

De ces composés et de cette locution il faut encore rapprocher les locutions *pitrinām çamsāh*, X, 78, 3, *çamsam uçijām*, II, 31, 6, et enfin *çamsam āyoh*, IV, 6, 11; V, 3, 4, la dernière appliquée à Agni, ce dieu auquel nous avons dit que *Narāçamsa* est aussi régulièrement identifié. Or, le *çamsa* ou les *çamsa* des pères, et particulièrement des Uoij et d'Ayu, sont les formules, les prières efficaces de ces ancêtres des sacrificeurs actuels, comme le *çamsa* des hommes en général est la formule, la prière humaine. Ce qui prouve que les locutions et les composés en question ne doivent pas être interprétés, comme le fait, sauf des exceptions assez arbitraires², M. Grassmann, suivant toujours l'exemple de M. Roth, dans le sens concret de « loué des hommes, etc. », tiré du sens abstrait d'« éloge », c'est la locution équivalente *martam çamsam*, I, 141, 6. On comprend, en effet, que la formule du mortel soit appelée la formule « mortelle »; on comprendrait moins bien qu'une locution dont le sens propre aurait été « éloge mortel » eût désigné celui qui est loué par le mortel.

1. Cf. l'opposition des composés *duhçamsa* et *suçamsa*, *aghaçamsa* et *pdkaçamsa* (v. Gr. s. v.).

2. Pour *pitrinām çamsāh* et *çamsam uçijām*, et même pour *narām çamsāh* aux vers I, 173, 9 et 10, où il prend *çamsa* dans le sens de « faveur ». Quant au composé *jivoçamsa*, I, 104, 6; VII, 46, 4, auquel il donne le sens de « loué des vivants », ce n'est pas un possessif, mais un simple composé de dépendance, comme l'indique déjà l'accentuation (sur la dernière syllabe; il signifie « formule qui donne la vie » (cf. pour l'emploi de *jiva* le mot *itradhanya*, Gr. s. v.).

La « formule du mortel » est d'ailleurs là pour le mortel lui-même, la prière pour le sacrificateur, comme le prouve, dans le même vers, l'opposition de cette locution et du mot *devān* « les dieux ». Au vers 11 du même hymne, I, 141, le nom des dieux est à son tour remplacé par la locution *devānām çamsam* « la formule des dieux », cf. X, 31, 1, qui nous rappelle l'assimilation des dieux à des sacrificateurs¹ et l'opposition des deux sacrifices, des deux prières, terrestre et céleste. Pour plus de clarté, ce vers renferme encore la mention expresse des deux races (humaine et divine) qu'il nous montre, ainsi que la « formule des dieux », dirigées par Agni. La même opposition se retrouve au vers III, 16, 4, entre le nom des dieux et la locution « la formule des hommes » : le messager des deux mondes, Agni, se dirige, et vers celle-ci, et vers ceux-là. Au vers IX, 86, 42, c'est le composé impropre *narā-çamsam*, dont les deux termes sont là séparés par l'enclitique *ca*, avec l'adjectif *daivya* se rapportant au mot *çamsam* sous-entendu, c'est-à-dire encore « la formule des hommes » avec « celle des dieux » qui sert de développement à la phrase « Soma va entre les deux races » ; en ajoutant que cet autre messager des deux mondes va « entre la formule des hommes et celle des dieux », le poète nous rappelle que les dieux sacrifient en même temps que les hommes². C'est encore dans le même ordre d'idées qu'il faut expliquer les « deux *çamsa* » des vers I, 185, 9 et IV, 4, 14. Dans le premier, les deux formules (céleste³ et terrestre), invoquées comme l'est ailleurs la formule du sacrificateur (p. 306) ou la formule des dieux, X, 31, 1, semblent remplacer passagèrement le couple même du ciel et de la terre.

Il ne faut chercher qu'une nouvelle preuve du pouvoir at-

1. C'est dans le même ordre d'idées que j'explique les épithètes *uruçamsa*, *gambhīraçamsa*, dans leur application aux dieux : M. Grassmann, après M. Roth, y donne encore un nouveau sens au mot *çamsa*, en les traduisant « qui domine au loin », ou « dans les espaces profonds ».

2. Cf. encore l'opposition déjà signalée de *Brahmaçapati* et d'Indra, ce dernier étant considéré comme le roi « de la prière faite par les dieux », VII, 97, 3.

3. L'épithète *naryd*, qui peut signifier « puissantes » ne fait peut-être allusion que par une sorte de jeu de mots à la locution *narām çamsah*, cf. V, 41, 9. D'ailleurs, une locution signifiant « formule des hommes » pourrait désigner au duel la formule des hommes et celle des dieux, comme le duel du mot *prithivī* « terre » désigne la terre et le ciel, et cela d'autant plus aisément que le mot *nri* désigne souvent les dieux aussi bien que les hommes.

tribué aux formules sacrées dans les passages où nous voyons les dieux Maruts comparés aux formules des pères X, 78, 3, à la formule des hommes, II, 34, 6, ou Indra lui-même appelé « la formule des hommes », VI, 24, 2. N'avons-nous pas vu en effet (p. 297) le même Indra appelé le *mantra*, c'est-à-dire encore la formule par excellence? Même observation sur les passages qui nous montrent la protection des dieux s'exerçant par l'intermédiaire des formules, X, 7, 1, ou selon la comparaison répétée dans les vers 9 et 10 de l'hymne I, 173, « comme par les formules des hommes », ou encore qui font des formules mêmes un présent des dieux, VII, 25, 3; Vâl. 9, 3.

Concluons-nous de ce qui précède que le personnage de Narâçamsa représente directement la formule ou la prière? Une telle conclusion serait en désaccord, et avec l'attribution ordinaire du sexe féminin aux personnages représentant la prière, et avec l'identification régulière de Narâçamsa et d'Agni¹. Je ne vois d'autre moyen de lever la difficulté que d'interpréter le composé impropre *narâçamsa* à la manière d'un composé possessif. On comprend qu'il n'ait pas pris ce sens au vers IX, 86, 42, expliqué plus haut, où ses deux termes sont séparés par une tmèse, bien qu'il l'ait peut-être dans les mêmes conditions au vers X, 64, 3, qui paraît opposer à Narâçamsa l'Agni « allumé par les dieux ». Quoi qu'il en soit, le mot *narâçamsa*, en tant qu'il est le nom d'un personnage divin, paraît avoir, à la manière d'un composé possessif, le même sens que le dérivé *nârâçamsa*, dans son application à Soma, X, 57, 3, et désigner Agni, non pas simplement comme le dieu loué par les hommes, mais comme le dieu de la prière humaine, c'est-à-dire comme un autre Brahmanaspati.

Narâçamsa d'ailleurs, s'il est célébré moins souvent que Brahmanaspati, ne l'est pas en termes moins magnifiques. Ce dieu « à quatre membres », X, 92, 11 (cf. p. 31), est aussi « le plus dieu des dieux », X, 70, 2, et il égale en grandeur les trois cieux, II, 3, 2.

Il nous reste à indiquer comme nous l'avons fait successivement pour les divers éléments mâles et femelles, quelles sont dans la mythologie védique les diverses représentations des prières.

1. Notons cependant qu'au vers IV, 41, 1, l'hymne est comparé à un sacrifice divin.

C'est seulement dans la seconde partie de cet ouvrage, et à propos de l'action exercée sur Indra par les hymnes qui lui sont adressés, que je traiterai des prières considérées comme les véhicules ou comme les attelages des dieux. Mais je puis citer dès maintenant, comme allusions à la représentation des prières sous forme de cavales, d'une part le nom de « conducteur (*yantri*, cocher ou cavalier) » des prières ou de l'hymne, donné à Agni, III, 3, 8, et à Brahmanaspati, II, 23, 19, de l'autre le verbe *ranc* « caracoler » employé pour exprimer la marche de la prière, I, 142, 4; III, 39, 1; X, 47, 7. Au vers II, 34, 6, c'est aussi, à ce qu'il semble, la prière qui est comparée à une cavale en même temps qu'à une vache féconde.

Quant à la représentation des prières sous forme de vaches, nous en avons eu déjà des exemples, et elle est des plus fréquentes. Les prières en effet « mugissent », et elles sont fécondes, ou, selon l'expression des hymnes, elles ont du lait. Il en est à cet égard de la parole du prêtre mortel, X, 17, 14, comme de la parole divine, appelée expressément une vache, aux vers VIII, 89, 11, cf. 10; 90, 16; 164, 41, et des hymnes du vent, comparés à une mamelle qui se gonfle, I, 169, 4. Les prières actuelles en effet sont, comme nous l'avons vu, la reproduction des prières anciennes dont l'origine est divine: ce sont des « vaches revenantes », IX, 72, 6. La prière, avant d'être « découverte » était une vache errant sans gardien, III, 57, 1. On lit au vers X, 64, 12: « Cette prière que vous m'avez donnée, ô dieux, faites qu'elle se remplisse de lait comme une vache! » Si le prêtre qui dirige ses hymnes vers Rudra se compare lui-même à un berger, I, 114, 9, cf. VI, 49, 12, c'est qu'il assimile les hymnes à des vaches, comme celui qui après avoir adressé son hymne à la Nuit divinisée, lui dit: « J'ai en quelque sorte dirigé vers toi des vaches », X, 127, 8. Les troupeaux que l'auteur du vers VIII, 85, 10, veut faire envoyer à Indra ne diffèrent vraisemblablement pas de l'hymne, des chants, mentionnés dans le même vers. Au vers VII, 94, 4, il est dit expressément des vaches envoyées à Indra, qu'elles lui sont envoyées « avec la pensée » ou « la prière ». Indra est lui-même comparé à une étable qui reçoit les chants assimilés à des vaches, VIII, 24, 6. Ailleurs la comparaison de la prière à une vache se complète par celle du prêtre à un veau (qu'elle allaite), X, 119, 4.

La prière est une vache qui donne son lait au chantre, II, 2, 9. De la parole inféconde on dit qu'elle n'est pas une « vache », X, 71, 5. Les intelligences faibles « épuisent » la parole (proprement, la musique, l'hymne chanté), IV, 24, 9, c'est-à-dire apparemment la rendent stérile.

Il arrive même que les prières ne sont désignées que par ce nom de « vaches ». Il en est ainsi par exemple aux vers I, 73, 6; III, 58, 1. C'est la prière ancienne, la prière des pères qui est appelée au vers I, 139, 7, « la vache donnée aux Angiras par les dieux ». La vache « annoncée » à Varuna, et qui donne son lait, X, 65, 6, paraît être encore la prière. J'en dirai autant des vaches qui cherchent à attirer celui qui séjourne dans le ciel, I, 173, 1. Il faut reconnaître toutefois que dans les passages de ce genre, la vache peut souvent représenter les offrandes aussi bien que les prières.

Ailleurs la prière ou la parole « naît dans le séjour de la vache », III, 55, 1, comme si elle n'était que la voix de cette vache mythique.

La parole, quand elle se donne à un homme, et avant tout à un prêtre, est aussi comparée à une épouse richement vêtue qui se livre à son époux, X, 71, 4. Au vers I, 167, 3, la prière semble considérée comme l'épouse de Manus. Mais les prières, comme nous le verrons dans l'étude qui sera consacrée à Indra, sont avant tout les épouses des dieux auxquels on les adresse.

Les prières n'ont pas que des représentations animées. J'ai dit déjà qu'on les verrait plus tard assimilées à des véhicules. Celles des différents sacrificateurs sont aussi comparées à des branches qui se séparent (voir la note de l'Introduction sur le mot *vip*).

Souvent la prière est considérée comme une arme (*ibid.*), surtout comme une flèche, comme une flèche placée sur l'arc, IX, 69, 1. Nous avons vu déjà que les flèches lancées par Brahmanaspati, avec un arc qui a pour corde « la loi », vont se fixer « dans les oreilles », II, 24, 8. De même, au vers I, 84, 16, les flèches que portent « dans la bouche » des « bœufs » qui paraissent représenter les Maruts, ces chantres divins par excellence, sont apparemment leurs prières, et c'est avec ces prières qu'ils « atteignent le cœur ». C'est peut-être dans le même ordre d'idées qu'il faudrait chercher l'explication du « carquois » des Maruts dans le vers obscur I, 122, 1. Agni frappe les Yâtudhânas avec une flèche « née de

l'esprit », X, 87, 13. cf. 4. Les deux représentations de la prière, sous forme de flèche et sous forme de vache, semblent combinées, avec cette indifférence, ou plutôt avec ce goût que montrent les poètes védiques pour l'incohérence des métaphores, dans le nom propre *goçarya* (Gr. s. v.) « qui a pour flèche la vache ». Enfin nous avons vu que la vraie formule a « quatre pointes » et triomphe de celle qui n'en a que trois, I, 152, 2.

Remarquons encore que le renouvellement constant de la prière est exprimé par l'assimilation de l'œuvre du poète à un tissu, X, 53, 6; cf. VII, 33, 9. « Que la chaîne de l'étoffe ne se brise pas pour moi avant le temps, quand je tisse la prière, » dit l'auteur du vers II, 28, 4, c'est-à-dire : « Puissé-je vivre pour continuer à adresser ma prière aux dieux ! » La continuité de la prière est aussi exprimée par le mot *syñman* « couture », I, 113, 17.

SECTION VI

LE PERSONNAGE MYTHIQUE DE LA FEMELLE

Le personnage mythique de la femelle donne lieu aux mêmes observations que celui du mâle (voir p. 226). L'identification des divers éléments, naturels ou liturgiques, auxquels la mythologie védique attribue le sexe féminin, n'est pas moins complète que celle des divers éléments, naturels ou liturgiques, auxquels elle attribue le sexe masculin.

Cette identification, il est vrai, s'expliquait plus aisément pour les mâles qu'elle ne s'explique pour les femelles. A un point de vue purement naturaliste, l'assimilation du soleil, de l'éclair, du feu et même du breuvage du sacrifice, avait déjà sa raison d'être dans les phénomènes analogues de lumière, ou du moins de *couleur* et de chaleur, communs à ces divers éléments. Mais entre l'aurore et la nuée on ne découvre guère d'analogie naturelle, du moins au premier abord. Il semble qu'ici le rapprochement n'a pu se faire que par l'intermédiaire des offrandes et des prières auxquelles l'aurore et les eaux célestes ont été à la fois assimilées. Cette assimi-

lation des éléments des deux ordres de phénomènes célestes aux mêmes éléments du culte, qui n'a fait peut-être que confirmer et consacrer l'idée d'une identité d'essence entre le soleil et l'éclair, paraît bien être la cause première de la confusion qui s'est pareillement établie dans la mythologie védique entre les deux formes principales de la femelle dans le ciel.

Déjà, du reste, dans l'assimilation de la prière et de l'aurore, nous avons eu à constater une grande hardiesse de la spéculation théologique, étendant, au delà des données naturalistes, les applications d'un système général qui avait pourtant son principe dans ces données. Au contraire, l'idée de l'identité des eaux employées dans le culte et des eaux célestes était rigoureusement exacte, et l'assimilation des offrandes de lait et de beurre, tant aux eaux célestes qu'à la lumière, s'expliquait aisément par la représentation de l'aurore et de la nuée sous forme de vaches. Quant à la prière, représentant naturellement la voix du tonnerre, et même les eaux célestes d'où elle sort, et qui sont ordinairement confondues avec le tonnerre sous une seule et même figure mythique, c'est surtout, à ce qu'il nous a semblé, pour qu'il n'y eût pas de lacune dans le système général d'assimilation de chaque élément du culte à un élément de chacun des deux ordres principaux de phénomènes célestes, qu'elle a été considérée comme représentant aussi l'aurore.

Nous avons vu d'ailleurs (p. 283) que les offrandes et les prières, comme les phénomènes de la pluie et du tonnerre qui leur correspondent dans l'atmosphère, sont souvent elles-mêmes assimilées ou confondues. Aux exemples de ce fait cités alors comme étant de nature à confirmer l'assimilation reconnue entre les prières et les eaux célestes, ajoutons encore ici les suivants. L'hymne, ou plus généralement la parole sacrée, est une nourriture que le prêtre offre à Mitra et à Varuna, X, 30, 1 ; cf. VII, 64, 5. C'est comme un mets favori, I, 61, 1 et 2, ou plus généralement une offrande qu'il présente à Indra, VIII, 55, 11, ou même à Soma, IX, 103, 1. Et en effet, les hymnes enivrent Indra, VIII, 53, 1, ils sont comme les premières coupes de liqueur pour Agni, VIII, 92, 6. L'offrande de l'hymne est au vers II, 41, 18, exprimée par le verbe *lu*, et au vers VIII, 52, 4, par le mot *homan* qui n'est d'ailleurs employé que pour l'offrande réelle. Enfin au vers VI, 16, 47, l'hymne, désigné par le nom d'offrande faite

avec le cœur, doit tenir lieu à Agni de taureaux et de vaches. C'est ainsi encore que les vaches à huit pieds dont Agni reçoit l'offrande (*dhulah*), II, 7, 5, ne peuvent représenter que les prières. Au vers Vâl. 2, 4, les prières et les offrandes, (ici les gouttes de Soma) échangent leurs fonctions, les premières distillant un liquide savoureux, tandis que les secondes invoquent Indra.

L'équivalence des deux formes principales de la femelle mythique dans le culte ainsi doublement établie, indirectement par le fait qu'elles représentent les mêmes éléments des phénomènes célestes, et directement par des textes du genre de ceux qui viennent d'être cités, nous rapproche encore de la conception de l'identité essentielle de la femelle sous ses différentes formes terrestres ou célestes, conception qui devait se compléter par la confusion de ses deux formes principales dans les phénomènes célestes, l'aurore et l'eau de la nuée.

Cette confusion d'ailleurs, si elle est due avant tout à une représentation commune de l'une et de l'autre par les mêmes éléments du culte, a pu être favorisée dans une certaine mesure par l'observation des nuages dorés par l'aurore, ou, pour employer le langage des hymnes, des eaux qu'elle traverse, VI, 64, 4, cf. I, 48, 3 et V, 45, 2, quand elle apparaît dans la partie orientale de l'atmosphère « humide », I, 124, 5, d'où la comparaison de l'aurore à une baigneuse, V, 80, 5. Nous devons nous rappeler en outre (voir p. 155) que la diffusion de la lumière est souvent assimilée dans les hymnes à l'épanchement d'un liquide, et qu'en particulier les splendeurs de l'aurore, de l'aurore jaillissante, I, 48, 6, et brillante comme le torrent d'une rivière, I, 92, 12, sont comparées aux flots brillants des eaux, VI, 64, 1. Les « brillantes » qui au vers I, 72, 10, coulent comme des rivières, sont sans doute encore les aurores, auxquelles est en outre appliquée au vers V, 59, 8, l'épithète *dānucitrāh* « ayant des gouttes brillantes ». On ne saurait nier qu'une telle conception des phénomènes lumineux n'ait pu contribuer aussi pour sa part à la confusion dont il s'agit. Quoi qu'il en soit, nous voyons au vers X, 67, 5, l'aurore sortir, en même temps que le soleil et l'hymne, ou la vache qui est la figure mythique de l'hymne, du réservoir des eaux fendu par Brihaspati. Sans revenir sur la confusion signalée plus haut (p. 228) du soleil et de l'éclair, dont ce passage est une nouvelle trace, nous remarquerons

que l'aurore occupe ici à côté de l'hymne sortant du réservoir des eaux, et représentant par conséquent la voix du tonnerre, la place qui appartiendrait plus naturellement aux eaux elles-mêmes¹. Lors donc que l'aurore, qui tout en gardant son unité d'essence, X, 55, 4, cf. X, 88, 18 et Vâl. 10, 2, a au moins deux formes, ou, ce qui revient au même dans le langage mythologique, une sœur « inférieure » (dans le sacrifice terrestre) opposée à l'aurore réelle ou supérieure, X, 55, 4, lorsque l'aurore, dis-je, est donnée comme triple, on peut être tenté d'interpréter ces trois aurores, VIII, 41, 3 ; X, 67, 4, cf. VII, 33, 7, par trois formes de l'aurore correspondant aux trois mondes². Inversement les eaux, qui d'ailleurs sont enveloppées pendant l'orage d'une obscurité, II, 23, 18, analogue à la nuit d'où sort l'aurore, semblent lorsqu'elles sont représentées se levant, X, 37, 2, se levant brillantes, II, 30, 1, « tous les jours », assimilées aux aurores, peut-être en tant que formant les nuages dorés par les rayons du matin. On s'expliquerait donc aussi que trois formes diverses eussent été attribuées aux eaux. Nous verrons au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* qu'au moins dans d'autres systèmes de division de l'univers elles ont des formes en nombre égal à celui des mondes.

Enfin, dans quelque mesure que se soit opérée la confusion réelle des aurores et des eaux, il est certain en tout cas, et c'est là le point sur lequel il importe surtout d'insister, que les formules qui concernent, soit l'un ou l'autre de ces éléments des phénomènes célestes, soit les éléments du culte qui leur correspondent, sont souvent équivoques par la raison que tous peuvent être, ainsi que nous l'avons vu, représentés par les mêmes figures mythiques, et prendre par exemple la forme de femmes ou celle de vaches, en sorte qu'à défaut d'autres détails les formules en question peuvent être applicables à l'un quelconque d'entre eux.

Elles peuvent l'être aussi au ciel ou à la terre, du moins lorsqu'elles concernent une seule femme ou une seule vache. Ainsi nous rencontrerons dans le mythe des *Ribhus* une

1. L'aurore dans l'orage pourrait aussi représenter peut-être la « manifestation » de l'éclair désignée par le mot féminin *vidyut*.

2. Nous verrons pourtant au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* qu'un mythe des trois aurores ou des trois jours peut s'expliquer aussi par les trois divisions du jour.

vache prenant toutes les formes, IV, 33, 8, et qui pourrait représenter la terre au vers IV, 33, 1, où les *Ribhus* sont priés « d'étendre » cette vache brillante ; cf. V, 85, 1. Remarquons d'ailleurs à ce propos que si les eaux et « les aurores » peuvent seules, avec les offrandes et les prières, être représentées par tout un groupe de femelles, une seule femelle peut représenter, non-seulement l'un des mondes, non-seulement « l'aurore », mais les eaux du ciel, conçues comme réunies en une seule nuée, ou, selon l'expression du vers IV, 19, 6, en une grande rivière qui renferme toutes les vaches ; cf. I, 140, 5.

Enfin, il faut naturellement ajouter au nombre des applications de nos formules celle qui peut en être faite aux vaches réelles, aux troupeaux du sacrifiant. Ces vaches qui, en buvant les eaux du ciel, V, 83, 8, ou en mangeant l'herbe que ces eaux ont fait croître, se nourrissent en quelque sorte d'elles-mêmes, X, 100, 10, c'est-à-dire de leur propre essence céleste, peuvent, comme leurs prototypes divins, figurer même dans des formules d'un caractère décidément mythologique. Cette confusion des vaches réelles et des vaches mythiques est évidente dans l'hymne X, 169 ; cf. I, 164, 40.

Voici maintenant quelques exemples de l'indétermination des formules concernant les vaches mythiques. De toutes on a pu dire qu'elles donnent leur lait sans être traites, et qu'elles rajeunissent sans cesse, III, 55, 16. La diversité des significations mythiques « du beurre » ne permet pas de préciser la nature de la vache où, d'après le vers IV, 58, 4, il a été trouvé par les dieux. Nous verrons que les fonctions divines de Savitri ne sont pas limitées aux phénomènes solaires, de sorte que la vache bonne laitière, invoquée avec lui au vers I, 164, 26, ne représente pas nécessairement et exclusivement l'aurore. La vache stérile que les Açvins rendent féconde, I, 112, 3, cf. X, 31, 10, donnerait lieu à une observation analogue. La raison qu'on peut avoir en revanche d'admettre qu'au vers I, 64, 5, la mamelle traite par les Maruts est celle de la nuée, est moins le caractère mythologique des Maruts, dont les fonctions s'exercent principalement, mais non exclusivement sur les phénomènes météorologiques, que le rapprochement du vers suivant où il est dit pareillement des Maruts qu'ils traient « la source tonnante ».

La couleur « rouge » des vaches mythiques peut être une raison d'identifier ces vaches aux aurores, quoique les eaux

de la nuée puissent être aussi rougies, soit par les rayons de l'aurore elle-même, auquel cas elles se confondent d'ailleurs à peu près avec elle, soit aussi par l'éclair. Deux des mots exprimant cette couleur, le mot *usriya* ainsi que son primitif *usra*, à cause de leur étroite parenté avec les noms de l'aurore, *ushas* et *ushar*, suggèrent plus directement encore l'idée de ce phénomène, et quand ils sont employés comme substantifs féminins, peuvent presque passer pour deux de ses noms. Cette interprétation est admise pour le féminin *usrā* par M. Grassmann (*s. v.*), et peut être étendue selon moi au féminin *usriyā*, sous cette réserve pour l'un et pour l'autre, qu'ils ne désignent l'aurore que par l'intermédiaire de l'idée de « vache couleur d'aurore »¹, correspondant à l'idée de « taureau couleur d'aurore », exprimée par le masculin des mêmes mots². Le mot *usriyā* peut désigner des vaches réelles, cf. VIII, 4, 16, les vaches rouges fournissant le lait du sacrifice, I, 93, 12, et 153, 4, dont les gouttes, dans leur union avec le Soma, peuvent être assimilées particulièrement aux aurores, et recevoir elles-mêmes pour cette raison en même temps que comme représentant les vaches d'où elles sont tirées, le nom de « vaches couleur d'aurore », IX, 93, 2; 96, 14, cf. 68, 1. En dehors de ces passages, l'application régulière du nom d'*usriyā* aux aurores, naturellement suggérée par l'étymologie, ne me paraît contredite par aucun trait essentiel des formules où il se rencontre. Il est vrai qu'au vers IV, 50, 5, il est parlé du bruit que fait Brihaspati en délivrant les vaches désignées par ce nom. Mais une confu-

1. Voir surtout pour *usrā* I, 92, 4 et IV, 1, 13; cf. I, 3, 8. Rien ne s'oppose à ce qu'aux vers VI, 39, 2; X, 138, 2, et même VIII, 64, 8 et X, 175, 2, pour lesquels M. Gr. abandonne le sens d'« aurore », le mot *usrā* désigne ce phénomène, sous le bénéfice de la même observation. Sur le vers 1 de l'hymne X, 169, je renvoie à l'observation faite plus haut à propos de l'hymne entier; cf. I, 122, 14. C'est également le féminin *usrā* qui se rencontre au vers I, 87, 1: il y désigne les nuits, comme ailleurs le mot *ushas* lui-même (voir p. 249).

2. Le nom d'*usra* est donné à Agni, I, 69, 9, aux Açvins, II, 39, 3; IV, 43, 5; VI, 62, 1; VII, 74, 1 (dans les quatre premiers passages avec allusion évidente à l'étymologie), aux anciens prêtres Mānas, I, 171, 5 (avec la même allusion, cf. les Maruts, VIII, 85, 8), celui d'*usriya* à Soma, IX, 70, 6; 74, 3, et au ciel lui-même, V, 58, 6. Dans ce dernier passage il sert d'épithète au mot *vrishabha*, taureau. Ma principale raison pour lui donner à lui-même, ainsi qu'au mot *usra*, le sens de taureau, est l'analogie des féminins *usrā*, *usriyā*. Je considère le rapprochement de ces mots et de *ushtri*, *ushtra* (Gr. *s. v.*) comme très-contestable, ces derniers pouvant avoir perdu un *k*, cf. *ukshan*.

sion des traits empruntés aux deux ordres principaux de phénomènes célestes est ici d'autant plus facile à admettre que le bruit en question ¹ ne représente qu'indirectement le tonnerre, toute la formule suggérant avant tout l'idée d'un sacrifice céleste. En revanche le mot *usriyā*, expressément appliqué aux vaches de l'aurore, délivrées par l'aurore elle-même, VII, 75, 7 (cf. p. 246), ou poussées en avant par le soleil, VII, 81, 2, paraît opposé comme épithète des vaches à l'épithète *apyā* « aquatique », appliquée aux vaches de la nuée, IX, 108, 6.

Quoique notre interprétation des mots *usrā* et *usriyā* diminue d'autant le nombre des passages où la nature des vaches mythiques pourra nous paraître indéterminée, ce nombre reste très-considérable, comme on le verra dans la suite de ce livre. Ces vaches, même lorsqu'elles sont placées dans le ciel, y peuvent représenter d'ailleurs, et je viens de faire encore allusion à ce fait, les éléments femelles d'un sacrifice céleste, et particulièrement la prière des dieux, cette grande vache qui prodigue son lait aux hommes, X, 101, 9.

Même en tant qu'elles représentent les éléments femelles d'un sacrifice, et d'un sacrifice terrestre, les vaches mythiques sont encore susceptibles d'une double interprétation. Ainsi les vaches des hommes que regarde Indra, X, 43, 6, les vaches avec lesquelles on poursuit, littéralement on « chasse » Indra comme un gibier, VIII, 2, 6, celles dont les dieux sont « oints » par les sacrificateurs, I, 151, 8, peuvent être, soit les offrandes, soit les prières. « Que toute vache te soit agréable », dit à Indra l'auteur du vers I, 173, 8, rappelant ainsi que la vache est le symbole de tout ce qu'on offre aux dieux aussi bien que de tout ce que les dieux donnent aux hommes.

Enfin, dans une formule comme celle du vers X, 176, 1, où il est dit des sacrificateurs qu'ils ont en quelque sorte atteint la vache mère, il paraît impossible de décider si cette vache représente un phénomène céleste, aurore ou nuée, ou bien la prière, tirant d'ailleurs son origine du ciel, que les prêtres ont réussi à reproduire sur la terre. Nous aurons plus d'une

1. Au vers X, 68, 7, le génitif *svarindm*, épithète des vaches désignées par le mot *usriyā*, peut être rapporté au féminin de *svarya*, qui me paraît signifier, non « retentissant », comme le veulent MM. Roth et Grassmann, mais « brillant » ou « céleste ». Rien ne nous empêche, aux vers I, 112, 12; III, 39, 6, V, 30, 4 et 5, d'admettre la mention successive des aurores et des eaux.

fois l'occasion, dans l'interprétation des vaches mythiques, d'hésiter ainsi entre les phénomènes célestes et les éléments qui les représentent dans le culte.

Il faut cependant remarquer à ce propos qu'un trait caractéristique des représentations de la prière pourrait être cherché, non-seulement dans les « huit pieds » des vaches dont il est question au vers II, 7, 5 (voir p. 313), mais plus généralement dans la simple mention des « pieds » de la femelle mythique, qui représenteraient les pieds des vers dont sont composés les hymnes. Du moins peut-on croire que celle qui, « étant sans pieds », arrive avant celles qui ont des pieds, VI, 59, 6, cf. I, 152, 3, représente la femelle céleste, aurore ou nuée¹, par opposition, non-seulement aux vaches ou plus généralement aux femelles réelles, mais aux prières². Cette distinction d'ailleurs n'a rien d'absolu. De plus les pieds de la vache peuvent correspondre à ses différents séjours, I, 164, 17. Enfin la terre, si c'est d'elle qu'il est question au vers X, 13, 3, a quatre pieds représentant les quatre points cardinaux, et reproduits par la parole, *ibid.*, dans les quatre pâdas du vers.

Nous aurons dans la suite de ce livre plusieurs occasions de revenir sur le caractère, souvent complexe ou indéterminé, de la femelle mythique, à propos de différentes formes de cette femelle qui jouent un rôle dans telle ou telle légende particulière. D'un assez grand nombre d'autres personnages féminins, les hymnes du *Rig-Veda* ne nous font guère connaître que les noms. Telles sont, à part *Hotrâ Bhârati*, *Ilâ* et *Sarasvatî*, sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, les déesses comprises dans trois énumérations, I, 22, 9; 10 et 12; II, 31, 4; V, 42, 12, des femmes divines (*gnâ*, voir Gr. s. v.), des épouses des dieux, compagnes de *Tvashtri*, ou, selon l'expression équivalente du vers V, 42, 12, épouses du mâle.

Indrâni, *Varunâni* et *Agnâyi*, I, 22, 12, nommées encore ensemble au vers V, 46, 8, avec *acvini rât*, « la splendeur des Aëvins? » et *Rodasi* que nous retrouverons dans la compagnie des *Maruts*, sont, comme l'indique leur nom, des épouses d'*Indra*, de *Varuna*, d'*Agni*. Mais *Agnâyi* ne reparait pas ailleurs. *Varunâni* n'est plus nommée que deux fois,

1. Nous verrons que les vaches qu'*Indra* donne aux hommes sont aussi appelées des vaches sans pieds (*rite padebhyah*), VIII, 2, 39.

2. Au vers II, 43, 6, au contraire, ce sont les prières qui semblent appelées les « rapides » par opposition aux aurores.

au vers II, 32, 8, en compagnie d'Indrāṇī et d'autres déesses, et au vers VII, 34, 22, en compagnie de Rodasī. Indrāṇī seule joue un rôle dans une légende assez obscure, qui fait le sujet de l'hymne X, 86. Or, nous verrons que la femelle mythique a été sous toutes ses formes, y compris celle de prière, considérée comme l'épouse des dieux. Le vers V, 46, 7, d'ailleurs, précédant l'une des énumérations qui viennent d'être citées, constate que, des épouses des dieux, les unes sont « terrestres » et les autres sont « sous la loi des eaux », c'est-à-dire atmosphériques.

Au vers V, 42, 12, les épouses du mâle sont expressément appelées des rivières, et d'ailleurs un mythe sur lequel nous reviendrons, celui de *Tvashtri* se cachant au milieu des femmes divines ses compagnes, paraît devoir s'expliquer par l'identité de ces femmes avec les eaux de la nuée. Mais ces épouses du mâle reçoivent en même temps les qualifications d'ouvrières aux mains habiles. Le nom de l'une d'elles, Rākā, invoqué encore dans l'hymne II, 32, avec ceux de *Gungū* et de *Sinivālī*, 8, a désigné plus tard, comme celui de *Sinivālī*, une des phases de la lune ou le génie qui y préside. Je n'insiste pas sur ces formes des deux mythes, formes vraisemblablement secondaires comme le sont en général tous les mythes qui se rapportent au ciel nocturne (voir p. 156). Mais je dois relever dans l'hymne II, 32, à côté des passages qui nous montrent Rākā et *Sinivālī* considérées, ainsi que la plupart des femelles mythiques, celle-ci comme une mère, 7, celle-là peut-être comme une vache, 3 et 4, celui qui attribue à la seconde des doigts habiles, 7, et celui où la première est priée de « coudre l'ouvrage avec une aiguille qui ne se brise pas », 4. Ils prouvent que la notion de ces divinités n'est pas moins complexe que celle de *Sarasvatī*, nommée avec Rākā au vers V, 42, 12, et dont nous constaterons bientôt le double caractère, naturaliste et liturgique. Sur *Brihaddivā*, invoquée dans le même vers, et dont le nom, employé aussi au masculin, paraît signifier « qui habite le haut du ciel », je n'ai rien à ajouter, si ce n'est que cette déesse, qui reçoit au vers X, 64, 10, le nom de « mère », est encore aux vers II, 31, 4 et V, 41, 19, rapprochée d'un personnage de caractère décidément liturgique, *Īā*. On peut cependant remarquer en outre que le masculin *brihaddivā* est appliqué principalement à des sacrificateurs mythiques, II, 2, 9; IV, 37, 3; IX, 79, 1; X, 66, 8; 120, 8 et 9.

Le nom de Varûtri, compris dans l'énumération du vers I, 22, 10; cf. VIII, 38, 5, 40, 6, signifie « protectrice », et est employé au pluriel, peut-être comme nom générique des femmes divines, III, 62, 3; VII, 34, 22. Il est rapproché au vers V, 41, 15 de celui de Rasâ, de la grande mère Rasâ. Or, ce dernier nom désigne une rivière terrestre, V, 53, 9; X, 75, 6, et de plus comme nous l'avons dit déjà (p. 256), une forme céleste de cette rivière, X, 108, 1 et 2; cf. VIII, 61, 13 et IX, 41, 6; X, 121, 4 et IV, 43, 6; X, 121, 4. Mais au vers I, 22, 10, c'est de Dhishanâ, c'est-à-dire de la cuve au Soma divinisée, que Varûtri se trouve rapprochée, comme au vers III, 62, 3, les Varûtris le sont de Hotrâ Bhârati, divinité liturgique, et compagne ordinaire d'Iâ et de Sarasvati.

En somme, et c'est la seule conclusion que je veuille tirer des observations qui précèdent, les idées liturgiques et les idées naturalistes sont représentées à la fois, et en une forte mesure confondues dans le groupe des femmes divines¹, sinon dans chacun des personnages dont il se compose.

La qualification de femme divine, *gnâm devim*, est encore donnée à Aramati, V, 43, 6, qui aurait pu peut-être figurer dans la section précédente comme une personnification pure et simple de la prière. En effet, si son nom, qui paraît devoir être décomposé en *ara* (adapté ou conforme au *rta*) et *mati* « pensée, prière », est un simple composé de dépendance, il signifie prière conforme au *rta*, à la loi (voir IV^e partie, ch. III). Mais si, comme semble l'indiquer l'accent, resté sur le premier terme (sur la seconde syllabe du premier terme), le composé est possessif, il signifie simplement « dont la prière ou la pensée est conforme à la loi », et a pu désigner une forme plus complexe de la femelle mythique. En tout cas, le caractère d'Aramati sera essentiellement liturgique, tant d'après son nom que d'après les passages où elle est rapprochée de la cuiller pleine de beurre (assimilée à une jeune femme), VII, 1, 6, de l'offrande, *hotrâ*, et de Brihaspati, X, 64, 15. Bien entendu, son rôle n'est pas limité au sacrifice terrestre. Le vers X, 92, 4, où elle reçoit l'épithète *mahi* « grande », cf. 5 et V, 43, 6; VII, 36, 8,

1. Nous verrons que les épouses des dieux chantent un hymne à Indra quand il combat contre Ahi, I, 61, 5.

rappelle que le domaine du *rita* est le ciel, le vaste espace. Par suite, il est difficile de décider si, au vers V, 54, 6, les Maruts sont priés de diriger l'Aramati terrestre, ou d'amener l'Aramati céleste. Aramati est comprise dans des énumérations de dieux, VII, 36, 8; 42, 3; VIII, 31, 12, et rapprochée particulièrement de Tvashtri, VII, 34, 21, comme toutes les femmes divines, ou de l'autre forme de Tvashtri. Savitri, II, 38, 4, cf. X, 92, 4, à moins que dans ce vers II, 38, 4, le mot *aramati*, pris décidément comme composé possessif, ne soit une simple épithète de Savitri, signifiant « pieux ».

Quand deux femelles mythiques sont rapprochées ou opposées, elles peuvent représenter le ciel et la terre, mais un rapprochement ou une opposition de ce genre peut aussi ne faire allusion aux deux mondes qu'en tant qu'ils servent de séjour à deux formes différentes de la femelle, représentant, l'une un phénomène céleste, l'autre un élément correspondant du culte. C'est ainsi que le vers VI, 66, 1, oppose à la vache céleste Priçni qui ne donne son lait qu'une fois (à une époque déterminée), l'espèce, portant le même nom de vache, qui se gonfle de lait chez les mortels, et qui peut comprendre d'ailleurs les vaches réelles, aussi bien que les offrandes et les prières. Au vers 21 de l'hymne VIII, 20 aux Maruts, les vaches qui, étant de même race (comme les Maruts), se lèchent réciproquement, pourraient bien symboliser les rapports mutuels des femelles célestes et des femelles terrestres. Les deux pieds, supérieur et inférieur, de la vache, I, 164, 17, doivent aussi correspondre aux deux mondes. Nous retrouvons au chapitre suivant l'opposition de la femelle céleste et de la femelle terrestre bien marquée dans leur rapport avec le petit qu'elles allaitent toutes les deux, mais que la première abandonne souvent, III, 55, 12 et 13. Nous y verrons aussi que celle-ci passe pour la mère de l'autre, III, 55, 12.

Toutefois, la mère peut aussi, comme le père (voir chap. IV), représenter l'essence permanente et cachée des formes qui se manifestent dans les différents mondes, et, par opposition au père, l'essence des éléments femelles, cf. II, 5, 6. Les filles sont naturellement au nombre de trois dans les formules qui font allusion à la division de l'Univers en trois parties. De là les trois sœurs « venues en ce monde », II, 5, 5, et les trois vaches dont l'une est au-dessous de deux,

les deux autres étant au-dessus de la première, X, 67, 4 ; cf. I, 164, 17.

Nous avons vu d'ailleurs que ces trois formes de la femelle peuvent être toutes trois assimilées à l'Aurore, et il en est ainsi précisément dans la suite du vers X, 67, 4, où elles reçoivent le nom d'*usrá*.

Dans une triade féminine dont l'étude exigera d'assez longs développements, celle des déesses invoquées au vers 8 des hymnes Aprí I, 188 ; III, 4 ; IX, 5 ; X, 110, et Apra II, 3 ; V, 5 ; VII, 2 ; X, 70, et au vers 9 des hymnes Aprí I, 13 ; 142, nous allons voir que chaque personnage peut être considéré, dans une certaine mesure, comme représentant à la fois les différentes femelles mythiques, en sorte que la réunion de ces trois personnages équivalents doit s'expliquer, comme le mythe des trois aurores, par une application secondaire du mythe, déjà consacré, des trois formes de la femelle.

Insistons d'abord sur ce nombre de trois déesses. Il est expressément indiqué dans tous les hymnes Aprí ou Apra, excepté l'hymne I, 188, qui, d'ailleurs, nomme séparément trois déesses, avec addition du mot *sarvāh* « toutes », et l'hymne I, 142, où nous trouvons cinq noms : *hotrá*, *bhāratī*, *īlá*, *sarasvatī*, *mahī*. De ces cinq noms, trois se retrouvent seuls dans cinq de nos hymnes, à savoir I, 188 ; II, 3 ; X, 110 et les deux hymnes III, 4 et VII, 2 où le vers en question est conçu en termes identiques : ce sont *sarasvatī*, *īlá* et *bhāratī*. Le vers 9 de l'hymne I, 13, et le vers 8 de l'hymne V, 5, qui sont aussi identiques, ne contiennent pareillement que trois noms ; mais le nom de *bhāratī* y est remplacé par celui de *mahī*. Dans l'hymne X, 70, on ne rencontre que le nom d'*īlá*, bien que le chiffre de trois déesses soit indiqué. Enfin, nous retrouvons à la fois les noms de *bhāratī* et de *mahī* dans l'hymne IX, 5, en même temps que ceux d'*īlá* et de *sarasvatī* : mais le nombre de trois déesses y est expressément maintenu en dépit des quatre noms.

On peut conclure de là que Bhāratī et Mahī, qui, tantôt se remplacent, tantôt se juxtaposent tout en paraissant ne compter que pour une, se confondent aux yeux des *rishis*. Quant à Hotrá, dont le nom signifie « offrande »¹, excepté

1. Je ne vois aucune raison d'abandonner ce sens pour celui d'invocation aux vers I, 120, 1 ; VIII, 90, 8 ; X, 64, 15 (Gr. s. v.), et si le mot, au vers VII, 104, 6, s'applique à la prière, ce sera un exemple à ajouter à ceux où la prière est présentée comme une offrande.

peut-être au vers X, 64, 15 où ce nom est rapproché de ceux de Brihaspati et d'Aramati, elle n'est personnifiée qu'avec addition du mot *bhārati*, et dans l'hymne Aprī I, 142, et aux vers I, 22, 10; III, 62, 3, et au vers 11 de l'hymne II, 1, où Agni lui est identifié en même temps qu'à Ilā et à Sarasvatī, de sorte que ce vers renferme une nouvelle mention des trois déesses.

Il paraîtra bien naturel, dans cette expression *hotrā bhārati*, de faire du premier mot un substantif, et du second un adjectif, et d'admettre que l'offrande a été appelée « offrande des Bharatas » (*bhāratam janam*, III, 53, 12), comme Agni est, lui aussi, plusieurs fois appelé le feu des Bharatas, II, 7, 1 et 5; IV, 25, 4; VI, 16, 19 et 45, du nom de cette race antique, cf. III, 23, 2. L'adjectif *bhārati*, pris substantivement, aura eu primitivement le même sens. *Hotrā Bhārati* ou *Bhārati* sera d'ailleurs devenue une simple personnification, et une personnification divinisée de l'offrande en général. De plus, elle est placée au vers I, 142, 9, au milieu du groupe des dieux Maruts, très-souvent conçus, ainsi que nous le verrons, comme des prêtres célestes, mais, bien entendu, comme des prêtres dont le sacrifice est assimilé aux phénomènes naturels. On peut en conclure, qu'en même temps que l'offrande antique, elle représente, au moins indirectement, les éléments femelles de ces phénomènes. C'est peut-être en cette qualité d'offrande d'un sacrifice céleste qu'elle a été appelée aussi Mahī « la grande », c'est-à-dire « la grande offrande » (cf. la « grande » cuve, la « grande » louange, la « grande » mère, la « grande » vache, Gr. s. v. *mahi*). Les offrandes particulières semblent associées à leur type général, à leur personnification divine, dans l'expression *bhārati bhāratībhih sajoshāh*, III, 4, 8.

Ce sens d'« offrande » paraît être aussi l'un de ceux du nom, beaucoup plus usité, d'Ilā. Ce dernier lui-même est, dans ses diverses acceptions, à peu près synonyme de *id*, à cela près que *id* n'est pas devenu le nom d'une déesse. Le sens d'« offrande » pour *id* est indiqué surtout par l'expression *ilas pade*, désignant le lieu où Agni a été allumé par Manus, II, 10, 1, cf. I, 128, 1; VI, 1, 2; X, 70, 1; 91, 1; 191, 1, et mieux encore par celle de *hotāram ilah* « sacrificateur de l'offrande », appliquée à Agni, III, 4, 3. Or, l'expression *ilas pade* a son équivalent exact dans l'expression *ilāyās pade*, III, 23, 4; 29, 4; X, 1, 6; 91, 4, désignant pareillement le

lieu où est né Agni, X, 1, 6, appelé aussi, comme nous le verrons, le fils d'Ilâ, III, 29, 3. Le sens d' « offrande » est d'ailleurs indiqué encore pour ce mot *ilâ* par le vers VII, 3, 7, où il est construit (au pluriel) parallèlement au mot *havya*, et surtout par l'épithète *ilâvantah*, appliquée aux pierres du pressoir, X, 94, 10.

La dernière citation suggère particulièrement l'idée d'une offrande liquide. Il en est de même des passages où notre mot est construit comme régime de la racine *mad* « s'enivrer », III, 53, 1 ; 59, 3 ; VI, 10, 7. Le sens du mot *id* peut d'ailleurs être précisé de même d'après le vers VII, 47, 1 où la première vague des eaux qui a servi de breuvage à Indra est appelée *ûrmim ilah*.

On voit par cet emploi du mot *id* qu'il peut désigner une offrande, ou plus généralement un breuvage céleste, aussi bien qu'une offrande terrestre. C'est ainsi encore qu'une divinité de l'orage, non autrement désignée, reçoit le nom d'*ilas patih* « maître de l'id », V, 42, 14, donné aussi au dieu Pûshan, VI, 58, 4. Enfin les hommes demandent à Sarasvatî, X, 17, 9, leur part de l'id.

Les exemples d'un emploi analogue du mot *ilâ* sont beaucoup plus nombreux. Mitra et Varuna sont placés au milieu des *ilâ*, V, 62, 5, et 6, et priés d'en arroser le domaine du sacrifiant, VII, 65, 4. Les montagnes divines, c'est-à-dire les nuages, dégouttent d'*ilâ*, III, 54, 20. On attend l'*ilâ* du dieu Parjanya dont le nom signifie « nuage », VII, 102, 3 ; cf. VI, 52, 16. Les Somas donnent pareillement cette *ilâ*, IX, 62, 3, figurant aux vers V, 53, 2 ; VII, 64, 2, avec la pluie qui est elle-même appelée *ilâvati*, IX, 97, 17. On paraît lui attribuer comme aux eaux la vertu de guérir, III, 59, 3, et par suite de prolonger la vie, II, 1, 11 ; VI, 10, 7. Si d'ailleurs, d'après les citations précédentes, l'élément céleste désigné par le mot *ilâ* semble être ordinairement l'eau de la nuée, ce même mot peut être considéré comme désignant aussi les bienfaits des dieux en général, I, 40, 4 ; 48, 16 ; 186, 1 ; IV, 2, 5 ; 50, 8 ; VIII, 32, 9 ; IX, 108, 13 ; X, 64, 11.

Personnifiée¹, *Ilâ*, la déesse Ilâ, VII, 44, 2, cf. II, 31, 4,

1. Peut-être *id* l'est-elle aussi au vers I, 128, 7 où elle est distinguée de l'offrande comme « faisant » l'offrande, et au vers III, 24, 2 où il est dit que le feu est allumé par elle (cf. encore III, 27, 10).

dont le nom est donné ailleurs au don de la vache, III, 1, 23, devient elle-même une vache, III, 55, 13, et la mère du troupeau, V, 41, 19; cf. VIII, 31, 4. L'épithète *ghrtahastâ* (cf. *ghrtapadî* X, 70, 8), « qui a les mains pleines de beurre », VII, 16, 8, paraît l'assimiler à une femme. Il s'agit dans ce passage de l'offrande terrestre, puisque *Ilâ* y est représentée « assise », établie dans la demeure des sacrifiants. Au contraire la mère du troupeau invoquée au vers V, 41, 19, semble bien être une vache céleste; cf. 18.

L'offrande et la prière, souvent assimilées, même sous leurs formes terrestres, sont plus facilement encore confondues sous leurs formes célestes, par exemple dans les phénomènes de l'orage où elles représentent, l'une les eaux de la nuée, l'autre la voix de ces eaux qui est le tonnerre. Nous ne nous étonnerons donc pas qu'*Ilâ* devienne, au vers III, 7, 5, le « chant », la prière « commune »¹ des sacrificateurs célestes. Ainsi s'explique le vers I, 31, 11, où il est dit à la fois des dieux qu'ils ont fait d'Agni (rapproché encore d'*Ilâ* au vers V, 4, 4) le premier *Ayu* pour *Ayu*, et qu'ils ont fait d'*Ilâ* l'institutrice de l'homme : la prière divine est en effet le modèle de la prière humaine, comme le feu descendu du ciel est le prototype du sacrificateur.

Dans la déesse *Bhârati*, ou *Hotrâ Bhârati*, ou *Mahî*, nous avons déjà reconnu une personnification de l'offrande, tant de l'offrande terrestre, puisque l'un de ses noms signifie l'offrande des *Bharatas*, que de l'offrande céleste, puisqu'elle est au vers I, 142, 9, placée parmi les dieux *Maruts*. Nous venons de reconnaître également dans la déesse *Ilâ* une personnification de l'offrande, soit céleste, soit terrestre, et aussi de la prière assimilée à l'offrande. L'étude de notre troisième déesse, de *Sarasvatî*, va confirmer l'idée que les trois personnages de la triade sont à la fois équivalents et multifformes, et que chacun d'eux équivaut en somme à la triade entière.

Le nom de *Sarasvatî* a été donné à un grand fleuve du N.-O. de l'Inde, et c'est évidemment de ce fleuve terrestre qu'il s'agit dans divers passages des hymnes où nous voyons les *Purus* habiter ses deux rives, VII, 96, 2, différents rois régner sur ses bords, VIII, 21, 18, les sacrifiants souhai-

1. *Ganyd*. Cf. le *gana*, la troupe, des *Maruts*, si souvent considérés comme des prêtres divins.

ter d'y rester toujours, VI, 61, 14. La Sarasvatî est aussi nommée III, 23, 4, et invoquée, X, 64, 9; 75, 5, avec d'autres rivières voisines, la Drshadvatî, la Sarayu, le Sindhu (Indus), le Gange, la Yamunâ.

Mais comme les eaux terrestres en général, les différentes rivières viennent du ciel où elles ont chacune, au moins les principales, une ou plusieurs formes divines. C'est surtout à ces formes supérieures des rivières qu'a dû être attribuée, comme au vers 1 de l'hymne VII, 96, à Sarasvatî, la dignité suprême désignée par le mot *asurya*. Le vers suivant est pourtant celui qui nous montre les Purus établis sur les deux rives de la Sarasvatî. Mais rien n'est plus conforme à l'esprit général de la mythologie védique que cette confusion des formes célestes et terrestres de chacun de ses éléments. En tout cas le caractère mythique de la Sarasvatî ne saurait être révoqué en doute au vers V, 42, 12, où elle figure avec Brhaddivâ et Râkâ (voir ci-dessus p. 319) dans une formule d'invocation aux rivières « épouses du mâle (Tvashtri) ». Il y a mieux : au vers V, 43, 11, elle est priée de descendre du ciel, de la montagne (céleste). Le vers 2 de l'hymne VII, 95 à la Sarasvatî, hymne où la comparaison de cette rivière à une forteresse d'airain, 1, et surtout la mention du jeune taureau qui croît au milieu des femmes, 3, suggèrent naturellement l'idée des rivières célestes, peut être interprété dans le même sens : « La Sarasvatî a brillé seule (au-dessus) de toutes les rivières, pure, et venant des montagnes, de la mer (céleste). » Dans l'épithète *sindhumâtâ* (accentuée sur la première syllabe) qui lui est donnée au vers VII, 36, 6, le mot *sindhu* désigne sans doute aussi la mer céleste dont la Sarasvatî est fille. On s'explique ainsi que cette rivière, la première, cf. VI, 61, 9; 13; VII, 95, 1, la plus « maternelle » et la plus divine des rivières, II, 41, 16, nommée de préférence avec les eaux divines, X, 30, 12, comme leur personnification la plus achevée, soit comprise dans des énumérations de dieux, avec, Vâl. 6, 4, cf. VI, 52, 6, ou sans, IX, 81, 4; X, 141, 5, les « sept rivières », qui ont été, au moins à l'origine, des rivières purement mythiques. Ces sept rivières sont les sept sœurs de la Sarasvatî, VI, 61, 10, appelée ailleurs elle-même la « septième », VII, 36, 6.

C'est seulement au chapitre de l'*Arithmétique mythologique* que nous pourrions déterminer la signification du nombre sept et en constater la relation avec l'un des différents

systèmes de division de l'Univers. Mais au vers VI, 61, 12, la Sarasvatî, en même temps que l'épithète *saptadhâtû* « septuple », reçoit celle de *trishadhassthâ* « qui a trois demeures ». C'est précisément la qualification souvent appliquée à Agni et à Soma, parce qu'ils ont trois séjours dans les trois mondes. Elle doit avoir le même sens dans son application à Sarasvatî. D'ailleurs le vers précédent, qui nous montre la Sarasvatî remplissant l'atmosphère comme les espaces terrestres, suggère directement l'idée que ses trois séjours (comme ses sept formes) correspondent aux différents mondes.

De cette notion d'une triple Sarasvatî on peut décidément affirmer qu'elle renferme à elle seule tous les éléments de la triade des hymnes Aprî et Apra. La rivière céleste est en effet le prototype de toute offrande, et même, comme la voix du tonnerre, *pāvitravi tanyatuh*, rapprochée au vers X, 65, 13, de Sarasvatî qui lui est peut-être identifiée au vers VI, 49, 7, de toute prière. Dans les mêmes vers du reste, Sarasvatî, qui doit devenir dans la mythologie postérieure la déesse de l'éloquence, épouse de ce Brahmâ dont le prototype est le Brahmanaspati védique, est invoquée « avec les prières », X, 65, 13, de même qu'elle l'est ailleurs avec les rivières, apparemment comme leur modèle, et on lui demande la prière, VI, 49, 7. Elle est encore invoquée avec les prières au vers VII, 35, 11¹, et comme inspiratrice des prières, des hymnes, aux vers I, 3, 10-12, cf. II, 3, 8; VI, 61, 4. Enfin, il y a tout lieu de croire que la parole invoquée au vers VII, 36, 7 en compagnie des Maruts n'est pas distinguée de Sarasvatî nommée au vers précédent. Sarasvatî, en effet, paraît être, comme Hotrâ Bhârâtî, dans une relation étroite avec les Maruts, III, 54, 13; VII, 9, 5; 39, 5; 40, 3², d'où la qualification de *marutvatî* « accompagnée des Maruts » qui lui est appliquée au vers II, 30, 8, et celle de *marutsakhâ* « amie des Maruts » (cf. *marudvridhâ*, nom de rivière, X, 75, 5), étendue à la rivière terrestre, VII, 96, 2.

Dans ses relations avec les Maruts, Sarasvatî, comme Hotrâ Bhârâtî, paraît remplir le rôle qui, comme nous le verrons, est ordinairement assigné à Rodasî. En tant que

1. Il en est de même au vers X, 66, 5 du personnage masculin *sarasvat*, qui est évidemment dans une relation étroite avec Sarasvatî.

2. Cf. le rapprochement de Sarasvatî et de Rudra, père des Maruts, VI, 50, 12.

compagne des ancêtres ou pitris, montée avec eux sur un même char, X, 17, 8, cf. 7 et 9, elle semble équivalente à Saramâ, compagne des pitris nommés *Angiras*, dans laquelle nous reconnaitrons plus tard (II^e partie) une personnification de la prière. Elle partage avec elle l'épithète *subhagâ*, I, 89, 3; VII, 95, 4 et 6; VIII, 21, 17, et, ce qui est plus caractéristique, elle triomphe du *Pani*, VI, 61, 1 (comme de *Vritra*, *ibid.* 7), et c'est elle qui « trouve » les rivières pour les races des hommes, *ibid.* 3. *Sarasvatî* semble encore remplacer *Sûryâ* (voir la III^e partie), comme compagne du couple *Indra* et *Agni*, VIII, 38, 10, identifié à celui des *Açvins*, et comme préparatrice du *Soma*, associée aux *Açvins* eux-mêmes, X, 131, 5.

En somme *Sarasvatî*, qui est aussi assimilée à une vache, VI, 61, 14, cf. I, 164, 49; VII, 95, 2; IX, 67, 32, n'est comme *Ilâ* et *Bhârâtî* ou *Mahî*, qu'une des nombreuses personnifications équivalentes de la vache ou plus généralement de la femelle mythique, représentant à la fois les éléments femelles des phénomènes célestes, et les éléments correspondants du culte, transportés d'ailleurs eux-mêmes dans le ciel. Il faut seulement remarquer que le caractère liturgique domine dans la conception de *Bhârâtî* et d'*Ilâ*, et sans doute aussi dans celle de *Sarasvatî*, au moins en tant qu'elle est associée aux deux premières. Quand à la triade formée des trois déesses réunies elle ne peut être mieux comparée qu'à celle qu'ont formée dans la mythologie postérieure le *Vishnu* aux trois pas, le *Rudra* (*Çiva*) aux trois mères, VII, 59, 12, de la mythologie védique, et le *Brahmâ*, successeur de *Brahmanaspati*, qui a trois séjours dans la même mythologie, c'est-à-dire trois divinités dont chacune est, dans une certaine mesure, équivalente à la triade entière.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME PREMIER

	Pages.
INTRODUCTION.	I
PREMIÈRE PARTIE	
LES ÉLÉMENTS DE LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE	
DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS ET DANS LE CULTÉ.	
CHAPITRE I. — LES MONDES.	1
CHAPITRE II. — LES ÉLÉMENTS MALES.	4
Section I. — Le ciel.	4
Section II. — Le soleil.	6
Section III. — L'éclair.	9
Section IV. — Agni.	11
§ I. — Différentes formes d'Agni. — Origine céleste du feu terrestre.	11
§ II. — Suite du précédent. — Origine céleste de la race humaine.	31
§ III. — Retour du feu au ciel. — Mythes de l'autre vie.	70
§ IV. — Le sacrifice céleste.	101
§ V. — Action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes.	121
§ VI. — Représentations d'Agni et des sacrificateurs.	142
Section V. — Soma.	148
§ I. — Différentes formes de Soma. — Origine céleste du Soma terrestre.	148
§ II. — Suite du précédent.	182
§ III. — Retour du Soma au ciel. — Mythes de l'autre vie.	189
§ IV. — Le sacrifice céleste.	198
§ V. — Action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes.	212
§ VI. — Représentations de Soma et des sacrificateurs.	221
Section VI. — Le personnage mythique du mâle.	226
CHAPITRE III. — LES ÉLÉMENTS FEMELLES.	236
Section I. — La terre. — Le ciel et la terre.	236
Section II. — L'aurore. — L'aurore et la nuit.	241
Section III. — L'eau de la nuée. — Les eaux en général.	251
Section IV. — Les offrandes.	261
Section V. — Les prières.	277
Section VI. — Le personnage mythique de la femelle.	311

SAINT-OUEN (SEINE). — IMPRIMERIE JULES BOYER.
(Société générale d'imprimerie et de Librairie.)

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE.
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE
SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

TRENTE-SEPTIÈME FASCICULE

ES BOYER.
urie.)

LA CRITIQUE DES RÈGNES DE CHILDERICH ET DE CHLODOVECH
PAR W. JUNGHANS; TRADUITE PAR M. GABRIEL MONOD,
MAÎTRE ADJOINT À L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, ET AUGMENTÉE
D'UNE INTRODUCTION ET DE NOTES NOUVELLES



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1879

HISTOIRE CRITIQUE
DES RÈGNES
DE
CHILDERICH
ET DE
CHLODOVECH
PAR W. JUNGHANS

TRADUITE PAR M. GABRIEL MONOD, DIRECTEUR ADJOINT
A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
ET AUGMENTÉE D'UNE INTRODUCTION ET DE NOTES NOUVELLES



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1879

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Le livre dont nous donnons aujourd'hui la traduction au public français, est l'œuvre d'un jeune érudit allemand enlevé à l'âge de 31 ans à sa famille et à la science. M. August Wilhelm Junghans était né le 3 mai 1834, à Lünebourg (Hanovre). Après avoir suivi, en 1853, à Bonn, les leçons de Ritschl, de Dahlmann et d'O. Abel, il se rendit en 1854 à Göttingen, où l'enseignement de Waitz décida de sa vocation historique. Il devint un des meilleurs élèves de ce maître excellent qui a exercé une si puissante influence sur le développement des études historiques en Allemagne, et qui a su mieux qu'aucun autre enseigner à ses disciples les règles d'une critique exacte et minutieuse, tout en les prévenant entre les erreurs aventureuses où peut entraîner l'excès de la critique. La dissertation qui valut en 1856 à M. Junghans le titre de docteur, avait pour sujet l'histoire de Childerich et de Chlodovech. Il la remania et en fit en 1857 le livre que nous publions aujourd'hui. Il fut appelé en 1856 à Hambourg, auprès de Lappenberg, et s'occupa de l'étude des sources de l'histoire de la Basse-Saxe ; puis il aida Lappenberg dans la préparation des *Recès de la ligue Hanséatique* pour la commission historique de Munich. Il fit à cette occasion des voyages dans les villes Hanséatiques, à Londres (1860), à Copenhague (1860-61), et en Hollande ; mais il est mort avant que la première feuille de l'ouvrage ait pu être imprimée¹. Appelé en 1852 à l'Université de Kiel comme successeur de

1. Le recueil n'a paru qu'après la mort de Lappenberg par les soins de M. Koppman. Quatre volumes ont été publiés successivement, depuis 1870, et s'étendent de 1256 à 1400 : *Die Recess und andere Akten der Hansestage von 1256-1430*.

Nitzsch, il s'occupa désormais presque exclusivement de l'histoire locale, bien que comme professeur il ait enseigné successivement l'histoire d'Allemagne au moyen âge, l'histoire du Schleswig-Holstein, l'histoire de la France et l'histoire de la Révolution française. Son essai *Der Eiserne Heinrich von Holstein*, son rapport sur les archives du Schleswig-Holstein, publié dans les *Jahrbücher für die Landes-Kunde der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*¹, montrent quels services il pouvait rendre à la société historique pour le Schleswig-Holstein-Lauenbourg, qui l'avait choisi pour secrétaire. Très aimé des élèves qu'il faisait travailler dans des conférences privées (*Seminarium*) ; très apprécié de ses collègues, très heureux dans sa vie intime par le mariage qu'il avait contracté en 1863, la mort foudroyante dont il fut frappé le 7 janvier 1865, enlevé en 3 jours par une angine, causa une vive émotion et de profonds regrets.

Nous avons pensé que son ouvrage sur Childerich et Chlodovech avait un intérêt particulier pour ceux qui s'occupent des origines de notre histoire, et nous avons pu apprécier, dans nos conférences de l'école des Hautes Etudes, combien l'exposition à la fois précise et élégante de Junghans, était propre à faire comprendre aux jeunes gens s'occupant du moyen âge, la méthode d'après laquelle doit procéder la critique historique.

Nous avons conservé le texte de M. Junghans, même sur les points peu nombreux où ses conclusions nous paraissent pouvoir être contestées, et nous nous sommes contentés d'ajouter quelques notes assez rares pour le rectifier ou le compléter. Nous avons même respecté l'orthographe qu'il donne aux noms propres parce qu'elle est conforme à la vérité historique et philologique, et nous avons pensé qu'on accepterait plus aisément dans une traduction, une innovation que nous n'eussions pas osé peut-être risquer en parlant en notre nom. Nous avons même sur un point rétabli une forme que M. Junghans n'avait pas conservée et nous avons donné aux *Burgundes* leur vrai nom de *Burgundions*. Nous pensons qu'Aug. Thierry avait raison de vouloir revenir aux formes anciennes des noms franks ; mais il faut alors prendre ces noms tels qu'ils se trouvent dans les textes les

1. Band VIII. 1866.

III

plus anciens de Grégoire de Tours : *Chlodovech*, *Chrotechilde*, *Chlotachar* ; et non, comme il l'a fait, en forger d'hypothétiques, tels que *Hlodowig*, *Chlothilde*, *Hlother*.

Nous avons cru qu'il ne serait pas inutile de placer en tête de l'ouvrage de Junghans une courte introduction sur les sources des règnes de Childerich et de Chlodovech.

La traduction de l'œuvre de Junghans avait été terminée avant l'année 1870 par MM. G. Monod, répétiteur, et Ch. de Coutouly, élève à l'école des Hautes-Etudes. Une partie de cette traduction ayant été perdue, M. Roy, répétiteur à l'école des Hautes Etudes, a bien voulu retraduire les chapitres qui avaient été détruits.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR

Nous ne possédons que des documents très incomplets sur les règnes de Childerich et de Chlodovech, et il importe pour arriver à déterminer ce que nous pouvons savoir sur les origines du royaume frank, de connaître exactement la nature et la valeur de ces documents.

Notre source capitale est l'*Histoire des Franks* de Grégoire de Tours¹. On ne saurait estimer trop haut l'importance et l'autorité du témoignage du saint évêque, qui était certainement l'homme le plus instruit, le plus intelligent et le plus éclairé en même temps qu'un des plus nobles caractères de son époque ; mais on ne peut accorder une confiance égale à toutes les parties de son œuvre. Il l'a écrite de 578 à 593, c'est-à-dire un siècle après la mort de Childerich et l'avènement de Chlodovech ; et malgré son désir de savoir et de dire la vérité, il vivait à une époque où l'esprit des hommes les plus éminents était trop affaibli et obscurci par la barbarie envahissante, pour qu'il lui fut possible de faire un choix raisonné parmi les renseignements qu'il recueillait pour les transmettre à la postérité. Lorsqu'il parle de ce qu'il a vu, son intelligence et sa sincérité sont pour nous des garanties de son exactitude ; mais lorsqu'il s'agit d'époques plus anciennes qu'il ne pouvait connaître que par des intermédiaires, il est bien évident qu'il devait chercher à faire un récit aussi complet que possible, en se servant indifféremment soit de documents écrits, quand il en avait, soit de

1. Voy. nos *Etudes critiques sur les sources de l'Histoire mérovingienne* qui forment le 8^e fasc. de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*. Paris, 1872.

traditions orales, quand les documents écrits faisaient défaut.

A la simple lecture des chapitres 12, 18 et 19 du livre II de l'*Historia Francorum*, consacrés à Childerich, et des chapitres 27 à 43 du même livre, consacrés à Chlodovech, on reconnaît à de brusques changements dans le style et dans l'allure générale du récit, que l'on est en présence de renseignements de nature très diverse. M. Junghans s'est attaché, dans l'ouvrage que nous traduisons, à noter à propos de chaque événement la source à laquelle Grégoire de Tours a puisé ce qu'il nous rapporte, et le 8^e appendice contient une classification des diverses sources dont il s'est servi. On y verra que la part empruntée à des documents écrits contemporains est très petite, tandis que la part empruntée à la tradition ecclésiastique ou populaire est très grande. Les deux chapitres 18 et 19 sur Childerich, quelques faits et quelques dates pour le règne de Chlodovech, voilà tout ce que, d'après M. Junghans, Grégoire de Tours aurait trouvé dans ces annales consulaires (*consulares, consularia — fasti, chronica*)¹ qu'il possédait et qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Il faut y ajouter encore, (ce que M. Junghans n'a pas reconnu), le fond du récit de la guerre de Burgundie en l'an 500, aux chapitres 31 et 33. Nous avons montré dans notre étude sur Marius d'Avenche², les rapports de texte incontestables qui existent entre le récit de Grégoire de Tours et celui de Marius dans sa chronique; mais nous avons soutenu à tort que Marius s'était servi de l'*Historia Francorum*. M. Arndt, en rendant compte de nos *Etudes critiques sur l'Histoire mérovingienne*, a montré que Marius et Grégoire avaient puisé à une source annalistique commune³. Voilà donc un fragment important du récit de Grégoire qui revêt un caractère de certitude beaucoup plus grand. Quelques traits de la guerre contre Syagrius, au chapitre 27, et de la guerre contre Alarich, en particulier le second paragraphe du chapitre 37⁴, peuvent encore avoir une semblable origine; le récit du baptême de Chlodovech au

1. « Nam et in consularibus legimus..., etc. » II, 9, sub fine.

2. *Etudes critiques*, etc. p. 160.

3. *Historische Zeitschrift*. XVIII, 415.

4. Voy. en particulier les mots : « Chlodovechus rex cum Alarico rege Gothorum in campo Vogladense decimo ab urbe Pictava miliario convenit. »

chapitre 31, emprunté à l'ancienne *Vita S. Remigii*¹, offre encore le caractère d'un texte presque contemporain ; mais, malgré ces exceptions, l'apport de la tradition orale reste très considérable. Ce n'est pas à dire sans doute que tout soit à rejeter ou à mettre en suspicion dans la tradition orale. Elle contient souvent une part, un fond de vérité, et elle peut servir quelquefois à éclaircir ou à compléter les renseignements précis mais insuffisants des sources écrites ; toutefois la rapidité de la transformation légendaire est telle qu'on ne saurait se montrer trop réservé, et que tout en acceptant les faits transmis par la tradition, lorsqu'ils ne sont ni en contradiction avec les événements attestés avec certitude, ni inconsistants en eux-mêmes, nous devons signaler leur origine. Il faut d'ailleurs bien distinguer entre les diverses sortes de traditions orales. Le récit de certains faits peut être transmis avec une exactitude suffisante, d'une génération à une autre, et sans subir de transformation légendaire et poétique ; ainsi ce que nous dit Grégoire au chapitre 38 du retour de Chlodovech à Tours après la guerre wisigothique, peut évidemment être presque entièrement vrai ; des vieillards qui avaient assisté à ce retour dans leur enfance, peuvent l'avoir raconté à Grégoire. D'autres fois, l'imagination populaire a fait subir tout un remaniement aux faits, en a développé, dramatisé et systématisé l'ordonnance. Ainsi la peinture du rôle d'Aridius auprès de Gundobad au ch. 32, le récit du meurtre par Chlodovech des petits rois franks aux ch. 41 et 42, surtout l'histoire de la fuite de Childerich en Thuringe, et de son mariage avec Basine au ch. 12, portent la marque de ce travail poétique, peut-être inconscient. Il faut une certaine délicatesse de sens critique et une assez grande habitude de la lecture des textes du moyen âge, pour distinguer ces sources diverses, pour reconnaître la présence de documents annalistiques à la brièveté sèche des phrases, à l'absence de liaison entre elles, à la mention de phénomènes physiques, d'indications géographiques et de dates précises ; pour voir que le chroniqueur reproduit des traditions orales plus ou moins légendaires, quand il met des discours étudiés dans la bouche

1. Il faut noter toutefois que les récits hagiographiques, même contemporains, arrangent toujours les faits en vue de certaines préoccupations religieuses ou édifiantes.

de ses personnages, quand sa narration prend une allure ample et soutenue, quand il multiplie les détails anecdotiques, quand les événements sont disposés avec la symétrie d'une composition littéraire; pour discerner enfin dans ces traditions orales ce qui offre des garanties de vraisemblance ou même de vérité, et pour séparer de la légende pure les souvenirs précis transmis de vive voix. On ne peut donner de préceptes ni de recettes infaillibles pour faire ce travail; il y faut non-seulement de l'expérience et de l'attention, mais aussi du tact et une certaine dose de divination. C'est ce qui fait que la critique historique aussi bien que l'histoire est, par certains côtés, un art en même temps qu'une science.

D'après ce que nous venons de dire, on comprendra que les chroniqueurs postérieurs à Grégoire de Tours qui n'ont eu sous les yeux que son histoire comme source écrite, et qui n'y ont ajouté que ce que la tradition orale pouvait leur apprendre, ne peuvent pas accroître beaucoup la somme de nos connaissances positives. Ils ne sont intéressants que parce qu'ils nous apprennent comment le travail de cristallisation légendaire s'est développé avec le temps et diversifié suivant les pays; et si l'on est obligé d'en parler, c'est surtout pour montrer combien les historiens modernes ont eu tort de s'en servir, comme ils l'ont fait trop souvent, pour donner de la couleur et de la vie à leurs récits. On verra par le livre de M. Junghans que Frédégaire et les *Gesta regum Francorum* ne sont d'aucun secours à l'historien de Childerich et de Chlodovech.

La moine inconnu de Saint-Marcel de Chalon, à qui on a donné le nom de Frédégaire¹, et qui a composé entre 660 et 663 une compilation où figure un abrégé des six premiers livres de Grégoire de Tours connu sous le nom d'*Historia Epitomata*², possédait, il est vrai, quelques notes annalistiques burgundes, relatives au vi^e siècle, mais aucune qui se rapportât

1. Voy. notre dissertation : *Du lieu d'origine de la Chronique dite de Frédégaire* dans le *Jahrbuch für schweizer. Geschichte* 1878, p. 141.

2. La compilation dite de Frédégaire contient six parties dont l'*Historia Epitomata* est la 5^e. La 6^e et dernière, la Chronique de 584 à 641, est la plus importante. Le reste est une série de notes chronologiques et une transcription avec quelques additions des chroniques de saint Jérôme, d'Idace et d'Isidore de Séville.

au règne de Chlodovech. Ce qu'il a ajouté au récit de Grégoire n'est que superfétations légendaires ou anecdotes sans valeur. Le chapitre sur les relations de Chlodovech et d'Alarich qui se trouve placé dans sa compilation à la suite de la chronique d'Idace, a un caractère d'in vraisemblance encore plus fortement marqué.

L'auteur des *Gesta regum Francorum*, qui était un moine wisigoth, écrivant à Saint-Germain-des-Prés ou à Saint-Denis, entre 720 et 726, ajoute encore plus d'inventions arbitraires au récit de Grégoire que ne le fait Frédégaire. Tandis que celui-ci nous donne des anecdotes burgundes, celui-là nous fournit les anecdotes neustriennes. Ni l'un ni l'autre n'enrichissent en rien l'histoire ¹. Ce que nous disons ici des *Gesta* nous le dirons aussi, et à plus forte raison, des chroniqueurs postérieurs, de Roricon, d'Aimoin, des chroniques de Saint-Denis.

N'y aurait-il pas du moins quelque chroniqueur étranger à la Gaule, mais contemporain des premiers rois franks, qui pourrait fournir quelques renseignements nouveaux, d'autant plus intéressants qu'ils proviendraient d'un témoin absolument désintéressé. Quelques historiens modernes se sont imaginés qu'on possédait un témoin de ce genre dans le byzantin Procope qui, dans ses *Histoires*, parle des Franks à plusieurs reprises. Il donne des détails qui ne se trouvent pas ailleurs sur la conquête du pays des Arboryques par les Franks (*Tractus Armoricanus*, le pays d'entre Seine-et-Loire), sur la guerre de Chlodovech en Burgundie, et sur la guerre wisigothique². Mais Procope qui écrivait vers 562, n'avait aucun renseignement précis sur les événements qui s'étaient passés 80 ou 60 ans auparavant si loin de Constantinople. Ce qu'il dit de la conquête du pays entre Loire et Seine, n'a pas d'autre importance pour nous que de nous faire connaître l'idée que se faisaient les Grecs de la manière dont les Germains avaient soumis les Gallo-Romains; ses renseignements de la guerre de Burgundie proviennent d'une confusion

1. Voy. notre étude sur *les Origines de l'historiographie à Paris* dans les *Mémoires de la Société pour l'histoire de Paris* 1877. — Les *Gesta* sont un abrégé des six premiers livres de Grégoire de Tours (— 584), mêlé de beaucoup de fables et suivi d'une chronique de Neustrie jusqu'en 720.

2. *De bello Gothico*, liv. 1.

de la campagne de l'année 500 avec celle de l'année 523 ; enfin, dans son récit sur la guerre wisigothique, il entasse les inexactitudes et les erreurs ; il ignore la bataille de Vouillé, fait d'un siège de Carcassonne, inconnu des sources occidentales, le centre des opérations militaires, et met à la tête de l'armée ostrogothique Theoderich, qui n'a pas quitté l'Italie. Le témoignage de Procope a une grande valeur pour l'histoire des successeurs de Chlodovech, parce qu'il nous renseigne sur les campagnes d'Italie où ils ont été en lutte avec les généraux de l'empire grec, événements sur lequel Procope a pu être renseigné de première main ; mais sur le règne de Chlodovech, il n'est que l'écho de rumeurs lointaines et incohérentes.

On voit donc qu'en fait de chroniques développées, celle de Grégoire de Tours est la seule dont l'histoire puisse tenir compte. Possédons-nous du moins quelques-uns de ces textes annalistiques qui, sans fournir de grandes lumières sur les faits eux-mêmes, donnent du moins une base à la chronologie et quelques points de repère absolument certains ?

Ces textes ne nous font pas entièrement défaut, mais ils sont loin cependant d'être aussi nombreux que nous le souhaiterions, et le petit nombre qui sont parvenus jusqu'à nous ne nous fournissent guère de renseignements que sur le midi de la Gaule. Les seules annales qui paraissent avoir été écrites dans le nord, sont celles que Grégoire de Tours transcrit aux chapitres 17 et 18 du livre II. Elles avaient probablement été composées à Angers. Mais Grégoire ne nous en a conservé sans doute qu'une faible partie. Cependant, sans ces Annales, nous ne saurions rien de précis sur le règne de Childerich, car les Annales de Prosper et la Chronique impériale, qui d'ailleurs s'occupent exclusivement du midi de la Gaule, de l'Italie et de l'Espagne, s'arrêtent à 455 ; et les Annales de l'évêque Galicien Idace, qui s'étendent jusqu'à 468, ne contiennent qu'un seul passage relatif à Ægidius qui peut servir à éclairer un point de l'histoire de Childerich (voy. plus bas p. 12). Pour le règne de Chlodovech, nous sommes un peu plus heureux, car des notes annalistiques furent écrites de son temps dans le midi de la Gaule à Arles. Elles ne nous sont pas parvenues sous leur forme primitive, mais elles ont été utilisées par divers chroniqueurs postérieurs,

grâce à qui nous les avons conservées¹. Un ou deux traits de ces Annales se retrouvent dans la chronique de Marius d'Avenche², écrite vers 580. On en reconnaît des fragments plus importants dans des gloses marginales d'un des manuscrits de Victor de Tunnuna, gloses que Junghans désigne sous le nom d'*Appendice de Victor*³, mais qui en réalité, comme l'a prouvé M. Hertzberg⁴, proviennent de la chronique perdue de l'évêque Maxime de Saragosse; dans l'*Historia Gothorum* d'Isidore de Séville, terminée en 621, et qui nous fournit de si utiles détails sur Alarich et Gesalich; enfin, dans une chronique écrite en Espagne, en l'an 733, sous le nom usurpé de Sulpice Sévère⁵, et où nous trouvons un texte important emprunté à ces annales d'Arles, sur la guerre de Chlodovech contre Alarich, et un autre moins important sur la guerre de Childerich contre les Wisigoths⁶.

La plus importante de ces chroniques est pour nous celle de l'évêque Marius d'Avenche, qui écrivait vers 580, parce qu'il avait à sa disposition des annales burgundes et les annales d'Arles, et surtout parce qu'il accorde une attention toute particulière à la chronologie. Il note les années d'abord par les fastes consulaires; puis à partir de 522, il y ajoute les indictions. Nous montrerons dans l'appendice 9, que c'est grâce à la chronique de Marius que l'on peut fixer la chronologie du règne de Chlodovech.

Nous possédons en outre un certain nombre de documents contemporains relatifs au temps de ce roi, et quelques-

1. Voy. sur ce sujet : Holder-Egger, *Ueber die Weltchronik des sog. Sulpicius Severus und Sudgallischen Annalen des fünften Jahrh.* Göttingen 1875. — Id. *Untersuchungen ueber einige annalistischen Quellen für die Geschichte des 5ten und 6ten Jahrh.*, dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für aeltere deutsche Geschichtskunde* T. I. fasc. 1 et 2; T. II, fasc. 1.

2. Voir nos *Etudes critiques*... etc, p. 159.

3. Publ. par Roncalli, *Vetustiora Latinorum chronica* II, 337 et par Schott, *Hispania illustrata* T. IV, 121.

4. *Die Historien des Isidorus von Sevilla.* Göttingen 1874, p. 65 et ss. — Maxime était présent aux conciles de Barcelone en 599 et d'Egara en 614. — Isidore dit de Maxime dans son *De viris illustribus*, ch. 46 : « Scripsit et brevi stilo historiolum de iis quae temporibus Gothorum in Hispaniis acta sunt. »

5. Publiée dans Florez, *Espana Sagrada*, T. IV, p. 430-456.

6. Voy. Appendice 6 et dans les *Addenda et corrigenda* la n. de la p. 12.

uns de ces documents fournissent des dates précises. Ce n'est pas le cas pour les deux uniques diplômes parvenus jusqu'à nous et portant le nom de Chlodovech, car l'un de ces diplômes, celui pour saint Jean de Réomé, s'il n'est pas tout entier apocryphe, l'est en tous cas quant à la date et aux souscriptions ; l'autre, celui pour Euspicius et Maximin de Micy, est une simple lettre non datée¹. Par contre nous possédons deux textes conciliaires importants et datés d'une manière précise ; ce sont les canons et les souscriptions du concile d'Agde, du 11 septembre 506 ; les canons et les souscriptions du concile d'Orléans en 511, avec une lettre adressée le 10 juillet à Chlodovech par les pères du concile². Les canons sont précieux pour l'histoire ecclésiastique, les dates pour la chronologie, et les souscriptions des évêques pour la géographie politique non moins que pour l'histoire des diocèses, car c'est par elles que nous connaissons l'étendue du royaume d'Alarich avant la guerre contre Chlodovech, et l'étendue des conquêtes de Chlodovech en 511. Un autre texte du même genre qui offre le plus haut intérêt, pour l'histoire politique non moins que pour l'histoire religieuse, est le récit rédigé sinon par Avit, évêque de Vienne, du moins sous son influence, du colloque d'évêques catholiques et d'évêques ariens, tenu à Lyon en présence de Gundobad, en l'année 499³. Les lettres de ce même évêque⁴, bien qu'elles roulent pour la plupart sur des sujets théologiques, jettent cependant une vive lumière sur les causes qui facilitèrent la conquête de la Gaule par Chlodovech. Les lettres du pape Anastase et de saint Remi à Chlodovech, celle de Chlodovech aux évêques de la Gaule⁵, nous fournissent, comme nous le verrons, un intéressant commentaire de certains faits historiques. Enfin les lettres de Theoderich qui nous ont été conservées par le recueil de Cassiodore, son ministre, apportent

1. Voy. Bouquet iv, 615 ; Pardessus, *Diplomata* 1. 30.

2. *Conciliorum Galliae collectio* 1, p. 833 et ss.

3. *Collatio episcoporum, praesertim Auiti Viennensis, coram Gundobaldo Burgundionum rege, adversus Arianos*. Bouquet, iv, 99 ; d'Achery, *Spicilegium*, v, 10. — Cf. plus loin p. 76.

4. *Auiti opera*, éd. Sirmond. Paris 1643 in-18. Cf. plus loin p. 63.

5. Bouquet iv. 50, 51, 54. Cf. plus loin p. 64 et appendice 2. M. Junghans n'admet qu'une seule lettre adressée à Chlodovech par saint Remi, celle sur la mort de sa sœur.

les renseignements les plus précieux sur la guerre de Chlodovech contre les Alamans comme sur la guerre wisigothique. Il y a tout un côté de cette dernière guerre, le rôle d'arbitre joué par Theoderich avant Vouillé et son intervention victorieuse après Vouillé, qui serait presque ignoré sans ces lettres. Grâce à elles, ces événements nous sont connus avec exactitude, et quelques nouveaux points de repère chronologiques nous sont fournis¹.

A côté des chroniques et des annales, des diplômes, des conciles et des lettres, il est une dernière source de renseignement que l'historien ne doit pas négliger, mais qu'il ne doit consulter qu'avec une extrême circonspection, ce sont les Vies de Saints. Très importantes pour l'histoire des idées et des mœurs, ces œuvres hagiographiques apportent rarement quelque lumière sur l'histoire politique ; on peut même difficilement se fier à elles pour connaître les vrais rapports entre le pouvoir civil et l'église. La critique de ces Vies de Saints est extrêmement difficile. La plupart ont été composées assez longtemps après la mort des personnages dont elles parlent, non d'après des documents écrits, mais d'après des récits oraux, amplifiés par l'enthousiasme, la superstition, ou même la supercherie. Un très grand nombre ne nous sont pas parvenus sous leur forme originale, mais dans des remaniements postérieurs, embellis et interpolés. Enfin même lorsqu'elles sont écrites par des contemporains, elles n'en sont pas toujours pour cela plus exactes. Elles sont d'ordinaire l'œuvre de disciples qui cherchent à grandir leur maître, ou de compilateurs sans scrupules qui pour écrire une vie de saint trouvent tout simple de copier la vie d'un autre saint. Pour l'édification des fidèles, qui est après tout le principal but des hagiographes, le résultat ne sera-t-il pas le même ?

Les deux Vies de Saints les plus développées que nous possédions pour l'époque de Chlodovech n'ont aucune valeur historique. L'une est celle de saint Remi par Hincmar, dans laquelle le fameux archevêque de Reims (mort en 881) a mêlé un fond historique, pris à Grégoire de Tours, avec des légendes locales et des inventions personnelles² ; l'autre est celle de Chrotechilde qui est une fabrication des x^e-xi^e siècles, faite

1. Voy. plus loin p. 104 et appendice 7.

2. Vita S. Remigii. *Acta Sanctorum*, 1 octobre.

d'après les *Gesta regum Francorum*¹. La vie de sainte Geneviève semble au premier abord avoir une beaucoup plus grande valeur, car elle a été écrite dans les premières années du vi^e siècle, c'est-à-dire peu d'années après la mort de la sainte², et il est certain que nous ne pouvons refuser toute créance à ce qu'elle rapporte des deux rencontres de Geneviève avec Childerich et avec Chlodovech³; mais la liberté avec laquelle l'hagiographe a copié la vie de saint Germain d'Auxerre et celle de saint Martin par Sulpice Sévère, la durée évidemment imaginaire qu'il assigne au siège de Paris par les Franks, nous inspirent des doutes sur sa véracité.

La plupart des passages des Vies de Saints relatifs à Chlodovech n'ont pas d'ailleurs d'autre but que de montrer l'influence exercée par tel ou tel pieux personnage sur le fondateur de la monarchie franque et la faveur dont il fut l'objet. Il ressort de tous ces récits une impression d'ensemble qui est vraie : c'est que Chlodovech a recherché l'appui du clergé catholique, qu'il a été soutenu par l'Eglise, et qu'elle a puissamment contribué à l'établissement de la monarchie franque. Mais pris isolément, ces récits éveillent plus d'un soupçon, et il semble que ce fût un lieu commun parmi les hagiographes quand ils avaient à raconter la vie d'un saint contemporain de Chlodovech, de le montrer se rencontrant avec le roi, en donnant à ce récit des variantes plus ou moins heureuses. Le miracle raconté dans la vie de saint Regulus⁴, la rencontre de saint Déodat avec Chlodovech au moment de la guerre wisigothique, rencontre qui aurait déterminé la conversion du roi⁵, la protection accordée par Chlodovech à saint Arnulf, à qui il donne en mariage sa nièce Scariberge⁶, la visite de Chlodovech à saint Eleuthère qui l'amène à confesser ses péchés⁷, l'appui donné par Chlodovech à saint Fridolin quand celui-ci va partir pour la Germanie⁸, semblent des faits légendaires que la crédulité ou l'esprit inventif des

1. Vita S. Chrothildis, *Acta SS. ordinis S. Benedicti*, I, 98.

2. Vita S. Genovefae, *AA. SS.* 3 janvier.

3. Cf. plus loin, p. 16 et 21.

4. Vita S. Reguli, episcopi Silvanectensis, *AA. SS.* 30 Mars.

5. Vita S. Deodati abbatis Blesensis, *AA. SS.* 24 Avril.

6. Vita S. Arnulfi martyris et forte episc. Turonensis, *AA. SS.* 18 Juillet.

7. Vita S. Eleutheri ep. Tornacensis, *AA. SS.* 20 Février.

8. Vita S. Fridolini abb. Seckingae ad Rhenum, *AA. SS.* 6 Mars.

hagiographes ont imaginés. D'autres faits analogues semblent mériter un peu plus de créance parce que les Vies dont ils sont tirés sont plus anciennes. Il en est ainsi de la participation de Chlodovech à l'élection de Sacerdos ¹ comme évêque de Limoges, des donations faites à saint Germer ² et à saint Maixent ³, du rôle joué auprès de Chlodovech par saint Melan-
 nius ⁴. D'autres vies ont un caractère d'antiquité et de vé-
 racité plus marqué encore et nous apprennent des faits plus
 importants. Telle est la vie de saint Eptadius où nous lisons
 que Chlodovech demanda à Gundobad la permission de nom-
 mer Eptadius qui était de Langres à l'évêché d'Auxerre ⁵; la
 vie de saint Séverin par son disciple Fauste qui nous montre
 le saint venant à Paris auprès de Chlodovech pour le guérir
 d'une fièvre persistante ⁶; la vie de saint Maximin et de saint
 Euspicius qui nous donne sur la fondation de Micy par Eus-
 picius et Maximin des détails parfaitement concordants avec
 l'acte de donation de Chlodovech qui nous a été conservé ⁷.

Enfin nous possédons pour l'époque de Chlodovech deux
 Vies de Saints qui ont une véritable valeur historique. L'une
 de ces vies est celle de saint Césaire d'Arles, dont le premier
 livre écrit par son disciple Cyprien nous fournit des détails
 très circonstanciés sur le rôle de l'évêque pendant le siège
 de la ville par les Franks ⁸; l'autre vie est celle de saint Vaast
 qui a été écrite vers le milieu du vi^e siècle, et qui contient
 sur la guerre de Chlodovech contre les Alamans, sur la ren-
 contre du roi et de Vaast, et sur l'apostolat de celui-ci au
 nord de la Gaule, des détails qui portent le cachet de l'au-
 thenticité ⁹.

Telles sont les sources que nous possédons pour les règnes

1. Vita S. Sacerdotis ep. Lemovicensis, AA. SS. 5 Mai. Cette vie
 est de Hugues de Fleury, mais c'est un remaniement d'une vie an-
 cienne.

2. Vita S. Germerii ep. Tolosae. AA. SS. 16 Mai.

3. Vita S. Maxentii abb. Pictavensis. AA. SS. 26 Juin.

4. Vita S. Melanii ep. Rhedonensis. AA. SS. 6 Janvier. L'auteur
 avait entre les mains les actes du Concile d'Orléans.

5. Vita S. Eptadii presb. ap. montem Tolonum. AA. SS. 24 Août.

6. Vita S. Severini abbatis Agaunensis. AA. SS. 11 Février.

7. Vita S. Maximini abb. Miciacensis, AA. SS. Ord. S. Ben. I, 58.

8. Vita S. Caesarii ep. Arelatensis, AA. SS. 27 Août.

9. Vita S. Vedasti ep. Atrebatensis, AA. SS. 6 Février. Voy. plus
 loin p. 42.

de Childerich et de Chlodovech, et les bibliothèques de l'Europe sont aujourd'hui trop explorées pour qu'il soit permis d'espérer la découverte de documents nouveaux. Ces sources ont été utilisées par M. Junghans, à l'exception du faux Sulpice Sévère, et l'on verra dans nos *addenda*, que le texte de cet annaliste ne fait que confirmer et rendre certain ce que M. Junghans avait avancé comme très-vraisemblable. Ces sources avaient été utilisées avant lui en Allemagne par Mascou¹, Huschberg², Leo³, en France par Dubos⁴, Fauriel⁵, Pétigny⁶, mais tous ces auteurs avaient cherché à concilier les documents entre eux par des combinaisons arbitraires et à les fonder dans un tableau complet où les éléments légendaires se se mêlaient aux éléments historiques, plutôt qu'à déterminer par un examen critique la valeur de chaque document et le degré de crédibilité de chacun des faits qu'ils nous ont transmis. Le livre de M. Junghans est le premier qui marque un progrès réel sur les résultats auxquels était arrivé Adrien Valois⁷, dont l'ouvrage sur les origines de notre histoire conserve encore aujourd'hui une réelle valeur. Il nous a même semblé que M. Junghans avait déterminé avec assez de précision, dans l'histoire de Childerich et de Chlodovech, ce qui doit être affirmé comme certain, ce qui doit être accepté comme probable, ce qui doit être rejeté comme douteux et comme faux, pour qu'il fut inutile de refaire son travail, et pour qu'il valut mieux nous contenter de le traduire. Mais dans notre pensée, cette *Histoire critique de Childerich et de Chlodovech* doit être le début d'une série de travaux critiques sur l'histoire de France, travaux originaux, exécutés par les élèves de l'Ecole des Hautes Etudes.⁸

G. MONOD.

1. *Geschichte der Teutschen*. Vol. II. Leipzig, 1737.
2. *Geschichte der Allemannen und Franken*. Sulzbach, 1840.
3. *Vorlesungen ueber die Geschichte des deutschen Volks und Reichs*. Vol. I. Halle, 1854.
4. *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*. 3 vol. Paris, 1734.
5. *Histoire de la Gaule méridionale*. 4 vol. Paris, 1836.
6. *Etudes sur l'époque mérovingienne*. 3 vol. Paris, 1842-44.
7. *Rerum Francicarum usque ad Chlotarii secundi mortem libri VIII*. Paris, 1646.
8. M. Richter a publié à Halle, en 1873, un répertoire critique très-utile des sources de l'Histoire mérovingienne sous le titre d'*Annalen des fraenkischen Reichs im Zeitalter der Merovinger*.

AVANT-PROPOS

De tous les royaumes germaniques qu'on voit s'élever, dans le courant des premiers siècles de notre ère, sur le territoire de l'Empire romain, le plus important est le royaume frank. Là, l'élément romain et l'élément germain se fondirent complètement l'un dans l'autre et se combinèrent dans d'égales proportions ; là, se développa, sous l'influence du christianisme, une puissance destinée à prendre un haut ascendant, à jouer un grand rôle en Europe. Chlodovech, roi d'une partie des Franks Saliens, en est le fondateur : avec lui commence l'histoire du royaume des Franks en Gaule. Nous n'avons, sur les temps antérieurs à ce prince, que des données fort incomplètes. La loi salique nous fournit, à vrai dire, des renseignements positifs sur l'organisation intérieure des Franks Saliens aux époques les plus reculées de leur histoire ; mais elle ne dit rien du développement extérieur de ce peuple. Tout ce que nous savons, c'est qu'après s'être fixés en Toxandrie, sous le règne de Julien, les Saliens s'étendirent peu à peu vers le Sud, et que Chlojo finit par s'emparer, les armes à la main, de Cambrai et de tout le pays jusqu'à la Somme. Nos sources d'informations ne deviennent plus abondantes que lorsqu'on arrive au temps de Childerich, père et prédécesseur de Chlodovech : c'est par lui que nous commencerons nos recherches.

LIVRE I

CHILDERICH D'APRÈS LA LÉGENDE ET, D'APRÈS L'HISTOIRE

Grégoire de Tours, notre source capitale¹, nous présente Childerich comme le fils de Merovech. Ce dernier appartenait, s'il faut en croire certaines traditions, à la race de Chlojo; en d'autres termes, il sortait de la famille, éminente par son rang et sa noblesse, dans laquelle les Franks Saliens choisirent leurs rois, après avoir franchi le Rhin².

Les informations que nous donnent, sur la vie et les actions de Childerich, Grégoire de Tours, les *Gesta regum Francorum*, ainsi que la chronique dite *Historia epitomata*, de Frédégaire³, — c'est-à-dire les sources franques, — se divisent en deux grandes catégories d'un caractère parfaitement distinct: un récit développé sur les débuts du règne; notices succinctes, et en apparence incohérentes, sur certains événements qui, venant après les autres dans l'ordre du récit, doivent nécessairement être regardés comme postérieurs. On trouvera entre ces deux catégories une autre différence encore, si l'on compare l'œuvre de Grégoire avec les sources postérieures. Tandis que celles-

1. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, II, 9: « De hujus (Chlogionis) stirpe quidam Merovechum regem fuisse adserunt, cujus fuit filius Childericus. »

2. « De prima et ut ita dicam nobiliori suorum familia, » dit Grégoire, II, 9.

3. Voir Bouquet, *Rerum Gall. et Francic. scriptores*, II. Roricon. Aimoin, et les Chroniques de Saint-Denis n'entrent évidemment pas en ligne de compte. (Bouquet, *op. cit.* III.)

ci sont plus riches que celles-là en renseignements de la première espèce, au contraire, en ce qui concerne ceux de la seconde, elles ne nous apportent aucun fait nouveau, omettent certains détails, ou intervertissent l'ordre suivi par Grégoire.

Il importe au point de vue critique, de bien noter cette différence.

Commençons par la première catégorie de documents. Voici ce que raconte Grégoire¹ : « Childerich était adonné à une luxure effrénée ; il régnait sur la nation des Franks et déshonorait leurs filles. Les Franks, indignés, le détrônèrent ; et comme il apprit qu'ils en voulaient même à sa vie, il se réfugia en Thuringe, laissant sur les lieux un homme dévoué qui pût par de douces paroles apaiser les esprits furieux. Un moyen convenu devait lui faire savoir quand il pourrait revenir dans le pays, c'est-à-dire qu'ils divisèrent entre eux un sou d'or ; Childerich en emporta une moitié avec lui, son ami garda l'autre, et dit : « Lorsque je t'enverrai cette moitié, et que les deux parties réunies reformeront la pièce entière, alors tu pourras sans crainte revenir dans ces lieux. » Le roi partit aussitôt pour la Thuringe, et se cacha chez le roi Bisin et chez Basine sa femme. Après l'expulsion de Childerich, les Franks se choisirent unanimement pour roi cet Ægidius que la République, comme nous l'avons dit plus haut, avait envoyé dans les Gaules en qualité de chef de l'armée². Ægidius était dans la huitième année de son règne, lorsque l'ami fidèle dont nous venons de parler, ayant en secret apaisé les Franks, envoya des messagers à Childerich avec la portion du sou d'or qu'il avait gardée. Celui-ci, certain par cet indice que les Franks le désiraient, revint de Thuringe sur leurs propres instances et fut rétabli dans son royaume. Pendant que ces princes régnaient simultanément³, la reine Basine, dont il vient d'être fait mention, abandonna son mari et se

1. Grég. II, 12. J'ai suivi presque constamment Lœbell, *Gregor von Tours und seine Zeit*, p. 534. (Note de l'auteur.) Nous suivons ici et ailleurs la traduction de MM. Guadet et Taranne, en y faisant quelques légers changements. (N. du T.)

2. C'est bien ainsi qu'il faut traduire *Magister militum*.

3. « His ergo regnantibus simul, Basina, relicto viro suo ad Childericum venit. » Lœbell, p. 542, voit avec raison dans les

rendit près du roi des Franks. Lorsque celui-ci lui demanda avec empressement par quel motif elle était venue le trouver de si loin¹, on prétend qu'elle répondit : « Je connais ton mérite et ton grand courage ; voilà pourquoi je suis venue pour vivre avec toi ; car sache bien que si j'avais connu au-delà des mers un homme qui valût mieux que toi, j'aurais cherché de même à vivre avec lui. » Childerich, plein de joie, l'épousa. Ayant conçu, elle donna naissance à un fils, qui reçut le nom de Chlodovech. Ce fut un grand homme et un éminent guerrier. »

Passons à nos deux sources postérieures, les *Gesta* et l'*Historia epitomata*². Leurs récits ont pour base celui de Grégoire. La marche générale du drame est la même ; ici encore, nous retrouvons ces quatre péripéties principales : détronement et fuite de Childerich ; séjour qu'il fait à l'étranger tout en entretenant des intelligences dans son royaume ; retour ; mariage et naissance de Chlodovech.

Mais on trouve entre ces deux récits et celui de Grégoire de si notables différences, soit dans le développement des détails, soit dans la conception de l'ensemble, qu'il faut en les plaçant à côté du sien, reconnaître qu'ils sont pourtant indépendants. Un trait commun à ces deux récits, c'est leur prolixité ; ce caractère est plus prononcé dans l'*Historia epitomata* ; il l'est moins dans les *Gesta*. En général, ceux-ci suivent de très près encore la narration de Grégoire ; les différences de fond qui les séparent n'ont pas grande importance, et, en plus d'un endroit, la forme est textuellement la même. Néanmoins, dans la forme comme dans le fond, les *Gesta* présentent certains caractères propres et distinctifs : l'élément épique y apparaît dans les discours et les répliques, dans le choix calculé des épithètes³ ; on sent

« regnantes » Childerich et Bisin, et non pas Childerich et Ægidius, comme l'a cru Giesebrecht dans sa traduction de Grég. I, p. 73, n° 5. (N. de l'A.) — MM. Guadet et Taranne ainsi que M. Bordier, sont tombés ici, dans la même erreur que M. Giesebrecht. (N. du T).

1. « De tanta regione. » Lœbell traduit « d'un si grand royaume. » (N. de l'A.)

2. Voir le sommaire dans l'appendice I.

3. C'est ainsi que Childerich est appelé « utilis atque strenuus, » par opposition à Ægidius, qualifié de « crudelis, iratus atque superbus. »

une tendance à rendre individuel ce qui était général, à motiver ce qui n'était pas motivé, à rattacher les uns aux autres des faits qui étaient mal liés chez Grégoire¹ ; enfin on ne peut nier ni sa tendance à juger les événements en moraliste², ni son aversion pour les Romains³.

Le récit de l'*Historia epitomata* n'offre pas des particularités aussi caractéristiques. Entre ce récit et celui de Grégoire, les différences de faits sont plus nombreuses ; quant aux détails que Grégoire s'était contenté d'indiquer, ils sont développés ici d'une manière plus régulière et plus réfléchie que dans les *Gesta* : aussi l'exposition prend-elle un aspect plus complet et mieux composé. Ce qu'il faut noter, c'est l'art vraiment remarquable avec lequel les événements, dans l'*Historia epitomata*, sont rattachés à leurs causes. Dans les discours et les répliques, l'élément épique atteint son complet développement. Un épisode d'une grande beauté, et d'un effet saisissant, c'est la vision de Childerich. Fondateur d'une dynastie nouvelle, il voit d'avance, pendant la chaste veillée de sa nuit de noces, les tragiques destinées de sa race ; il la voit, après un éclat éphémère, tomber toujours, toujours plus bas.

Il est à remarquer que l'auteur burgunde de l'*Historia epitomata* tourne ses regards vers le lointain Orient, vers Constantinople : naturellement, il ne connaît que d'une façon très-imparfaite les rapports de ces contrées avec l'Occident⁴.

On se posera maintenant la question suivante : l'histoire doit-elle s'emparer de ces deux récits, et s'en servir comme

1. Quand nous voyons Childerich devenir, en Thuringe, l'amant adultère de Basine, nous comprenons comment celle-ci a pu abandonner son mari pour suivre le roi des Franks. C'est encore afin d'expliquer l'enchaînement des faits que l'auteur met en relief les efforts de Wiomad pour apaiser les Franks, et qu'il raconte le détronement d'Ægidius : deux choses qui rendent possible le retour de Childerich.

2. « Tenentes consilium non bonum, nimisque inutile atque absurdum ; — sine consilio hoc fecistis, non bene sed male hoc egistis ; » — autant de jugements portés sur l'expulsion de Childerich.

3. Voy. la note 1 ; et ces paroles de Wiomad : « Non reminiscimini nec recordatis qualiter ejecerunt Romani gentem vestram de terra eorum ? »

4. Voir l'appendice.

de précieux matériaux pour compléter la narration plus simple de Grégoire¹ ? La réponse ne peut être que négative. Les deux documents étendent et développent le récit antérieur, plutôt qu'ils ne le complètent; les faits qu'ils y ajoutent n'offrent aucun des caractères propres à la vérité historique². Aussi ne pouvons-nous voir dans leurs deux relations que de poétiques amplifications du thème fourni par Grégoire. Sans doute ces auteurs ont pu donner à leurs récits la forme qu'ils ont aujourd'hui; mais il est évident, d'après le caractère même de ces deux morceaux, que nos chroniqueurs ont suivi en général la tradition populaire, telle qu'elle avait cours de leur temps, et que, par conséquent, ils se sont inspirés d'elle quand ils ont développé le texte de Grégoire, ou quand ils ont cru devoir s'en écarter.

Ainsi, on ne peut se servir de ces deux récits pour contrôler celui de Grégoire, et ce dernier doit être jugé d'après lui-même. Une question qui se pose naturellement est celle-ci : faut-il attribuer à ce récit un caractère strictement historique³ ? Il y a, pour répondre négativement, deux sortes de raisons, les unes tirées de la forme et les autres du fond de la narration. En ce qui touche les raisons de fait, personne ne contestera que la relation de Grégoire ne renferme de grandes invraisemblances. Dans tous les cas, il y a quelque chose d'étrange à voir les Franks choisir pour roi le Romain Ægidius. Ce choix est contraire à toutes les habitudes germaniques et n'a pas encore été expliqué d'une manière satisfaisante⁴. D'où vient que les Franks n'ont pas mieux aimé prendre, dans la famille royale, un autre souverain ? Savaient-ils que Childerich reviendrait si tôt ? Le retour

1. L'opinion émise par Fauriel, (*Hist. de la Gaule méridionale*, I, 273), opinion d'après laquelle Grégoire n'aurait fait que résumer des récits plus étendus, ne repose sur aucun fondement.

2. Pétigny, *Etudes sur l'époque mérovingienne*, II, 69, et ss.; 95, et ss.; a beaucoup puisé dans ces sources postérieures.

3. Grégoire emploie lui-même le mot « fertur. » Il conserve donc l'indépendance de son jugement vis-à-vis de sa source.

4. Fauriel (I, 275) pense qu'Ægidius, à force d'intrigues, réussit à se faire nommer roi; d'après Lœbbeck (p. 538) les Franks privés de roi s'attachèrent à Ægidius après le départ de Childerich, et le premier, devenu chef des Franks, parut presque leur souverain. Mais cette manière d'interpréter les textes ne laisse pas que de soulever quelques doutes. (N. de l'A.) Ajoutons à cela qu'Ægidius fut

même de Childerich, après que les Franks sont apaisés, ne s'explique pas facilement¹ ; l'arrivée de Basine, combinée avec le séjour de Childerich en Thuringe, ne ressemble pas davantage à un événement historique.

Assurément on pourra nous objecter que ce sont là des doutes purement subjectifs ; ces doutes ne prouvent pas, dira-t-on, que la source où Grégoire a puisé les éléments de son récit ne doit pas être regardée comme une source historique. Mais nous reconnaissons dans la forme du récit les indices d'une origine légendaire. Nous y retrouvons, en effet, les particularités caractéristiques que nous avons déjà signalées dans les relations postérieures, écrites sous l'influence de la tradition populaire : ampleur toute épique de l'exposition, détails, discours développés. Et ces particularités doivent nous paraître d'autant plus frappantes, qu'elles appartiennent en propre à notre premier groupe de renseignements concernant Childerich ; le second groupe n'en offre aucune trace. D'une part, manque absolu de précision, mais tendance à insister longuement sur les circonstances personnelles, ainsi qu'aime à le faire la légende ; de l'autre, récit des faits saillants en traits rapides et précis, sans développement d'aucune espèce². Il est donc hors de doute que Grégoire, lui aussi, a tiré sa narration de quelque ancien chant, qui de son temps circulait de bouche en bouche³. La forme latine donnée à ce poème n'a pu lui faire

élevé au poste de maître de la milice par Majorien (457-461), qu'il mourut en 464, que de 461 à 463 il fut constamment occupé au midi de la Gaule et que par conséquent, Childerich ayant d'ailleurs commencé à régner en 457, il est impossible de comprendre à quelle époque devaient être placés les huit années de règne d'Ægidius sur les Franks ni comment Childerich serait devenu plus tard l'allié d'Ægidius. Voy. plus bas p. 12. (N. du T.)

1. Fauriel (I, 280) a combiné le retour de Childerich avec l'expédition des Franks Ripuaires contre Trèves, mais sans aucune espèce de fondement ; Lœbell se contente de dire que la situation était devenue intenable. — Les sources postérieures font combattre Childerich avec Ægidius, ou supposent que ce dernier fut renversé par les Franks.

2. Lœbell, p. 538.

3. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, II, 47, n. 3 ; — Giesebrecht, *op. cit.* p. 74, n. 1 ; — c'était déjà l'opinion de Luden (II, 446) que Grégoire avait suivi des « légendes et des contes. »

perdre sa physionomie propre. Il se termine par la mention de la naissance de Chlodovech, et par une allusion à sa future renommée¹. Nous pouvons donc, sans crainte de nous tromper, voir dans le récit de Grégoire un chant populaire sur la naissance de Chlodovech conservé chez les Franks par la tradition orale. Ce chant, Grégoire l'a adopté sans le juger : il prenait ses matériaux où il les trouvait. De plus, il y a une chose qu'on ne peut révoquer en doute : c'est que la religion et la mythologie des anciens Germains ont dû influencer sur la formation d'un poème tel que celui-ci, que le récit de Grégoire, emprunté à des traditions populaires contemporaines, ne devra être admis par l'historien comme véridique, soit dans son ensemble, soit dans ses détails, qu'après avoir été examiné et jugé d'après les règles de critique de la mythologie comparée.

L'histoire de la fuite et du retour de Childerich rappelle en plusieurs points, et de fort près, une série de légendes dont la tradition populaire a perpétué le souvenir dans toutes les parties de l'Allemagne, et que l'on s'accorde à regarder comme les formes diverses d'un mythe de Wuotan, mythe qui, dans des temps comparativement peu éloignés de nous, a été souvent rattaché à de grands personnages historiques, rois, princes, ou héros célèbres². Il y a sans doute, dans les récits auxquels nous faisons allusion, une circonstance caractéristique du mythe de Wuotan qui ne se retrouve pas dans l'histoire de Childerich : le héros ou le roi qui, d'après ces traditions, se rend en Orient, est marié, et sa femme le trompe durant son absence. Mais Childerich, lui aussi, lorsqu'il est expulsé par les Franks, se dirige vers l'Orient, c'est-à-dire vers la Thuringe³ ; et, pendant son absence,

1. « Hic (Chlodovechus) fuit magnus et pugnator egregius. » Sauf de légères différences, cette conclusion est répétée sous la même forme dans tous les récits postérieurs, notamment dans ceux de l'*Hist. epit.* et des *Gesta*.

2. Müller, *Die Fahrt in den Osten*, (dans : *Niedersächsische Sagen und Märchen*, par Schambach et Müller, p. 389, et ss.)

3. Si le poème fait allusion aux Thuringiens établis sur la rive occidentale du Rhin, Childerich, en quittant Tournai, s'enfuit dans la direction du N.-E. — Comp. Waitz, *Das alte Recht der salischen Franken*, p. 40, et ss. — On voit qu'en faisant séjourner Childerich à Constantinople, au fond de l'Orient, l'*Hist. epit.* reste tout à fait dans l'esprit de la légende.

un autre règne à sa place¹. Il reste éloigné pendant huit années; puis, il revient dans sa patrie, à l'instigation d'un ami. La pièce d'or partagée joue au fond, dans cette histoire, le même rôle que l'anneau divisé dans les traditions dont nous avons parlé. Quant au mariage de Childerich avec Basine, mariage dont il est question dans la seconde partie du poème, on peut hésiter à le rapprocher de l'incident du héros qui retrouve sa compagne, après avoir été séparé d'elle. Ce mariage, en effet, a son importance propre, en dehors du chant sur la naissance de Chlodovech; et ce qui le prouve, c'est que l'*Historia epitomata* y rattache la vision dont nous avons parlé plus haut. Un mythe de Wuotan est-il venu, ici encore, s'implanter sur le terrain de l'histoire? C'est ce que nous n'avons pas à rechercher en ce moment. Il nous suffira d'avoir montré que si, en nous plaçant au point de vue historique, nous avons dû signaler comme invraisemblables et inadmissibles certaines circonstances du récit de Grégoire, ces mêmes circonstances se trouvent pleinement justifiées et s'expliquent tout naturellement quand on se place au point de vue de la légende.

Notre première catégorie d'informations concernant Childerich ne saurait donc être prise en sérieuse considération par l'historien, même à ne l'envisager que dans son ensemble, comme l'ont fait quelques critiques, d'ailleurs circonspects. L'expulsion et le retour de Childerich, la royauté donnée à Ægidius, aucun de ces événements ne rentre dans le domaine de l'histoire positive. Les relations de Childerich avec le roi des Thuringiens, Bisin, personnage qui d'ailleurs paraît avoir réellement existé², restent elles-

1. Que cet autre soit Ægidius, c'est ce qui ne surprendra personne, puisque les Franks de Childerich étaient alors assujettis à la domination romaine. C'est à quoi ce passage de notre poème fait précisément allusion. Comp. Giesebrecht, *op. cit.*, I, 73. n° 4.

2. La *Vie de Sainte Radegunde* (*Acta SS. Ord. S. Bened. sæc.* I, p. 319; — Bouquet; III, p. 56.) fait mention d'un roi nommé Basinus, grand-père de Radegunde, qui elle-même épousa Chlothachar, fils de Chlodovech. « Beatissima igitur Radegundis, natione barbara, de regione Thoringa, avo rege Bassino, patruo Hermenfrido, patre rege Berethario. » — L'*Edictum Rotharis regis* (Neigebauer: *Edicta regum Langobardorum*, p. 2, c. 5) indique aussi un roi de ce nom: « Wacho habuit uxores tres, una Ratecunda, filia Pisen regis Thoringorum. »

mêmes enveloppées d'une certaine obscurité : nous serions aussi fort embarrassés de dire de quelle manière Basine est devenue la femme de Childerich et la mère de Chlodovech. Il nous paraît, en effet, indubitable, que la Basine dont parle le poëme a bien réellement donné le jour à Chlodovech : comment supposer qu'un faux nom ait pu se répandre, quand le véritable était connu ? Comment admettre surtout que celui de la mère de Chlodovech puisse être tombé dans l'oubli dès le temps de Grégoire ?

Nous arrivons maintenant à la seconde partie de nos renseignements sur Childerich ¹. Il est manifeste que Grégoire suit ici des sources romaines. Rien de plus conforme au style des annales latines de son temps que sa manière brève et précise d'exposer les faits. C'est textuellement, à ce qu'il semble, qu'il emprunte ses informations à des sources de ce genre ² ; par malheur, il omet l'indication des années ³. Toutefois il n'entasse pas les événements au hasard ; on peut, au contraire, distinguer dans son récit trois portions principales, parfaitement reconnaissables à ce qu'il n'y a entre elles ni particule conjonctive ni liaison d'aucune espèce ⁴. Nous étudierons séparément chacune de ces trois sections.

La première portion ⁵ se divise en événements antérieurs et événements postérieurs à la mort d'Ægidius, qui arriva en 464 ⁶. Grégoire mentionne d'abord un combat livré par

1. Grég. II, 18, 19. — L'auteur de l'*Hist. epit.* a gravement mutilé Grégoire. Les *Gesta* ne reproduisent pas le texte de Grégoire d'une manière plus exacte.

2. Lœbell, p. 544, adopte l'opinion de Dubos, opinion en vertu de laquelle Grégoire de Tours n'aurait fait que nous donner ici une série de sommaires ; mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition. Voir aussi Gieselbrecht, pour l'interprétation de Grégoire, (*op. cit.*, I, 77.)

3. Il s'en est conservé pourtant quelque chose, c. 19 : « Eo anno mense nono. »

4. Les trois sections commencent ainsi : « Igitur Childericus..... Britanni de Biturica... Adovacrius cum Childerico... »

5. « Igitur Childericus Aurelianus pugnans egit. Adovacrius vero cum Saxonibus Andegavos venit. Magna tunc lues populum devastavit. Mortuus est autem Ægidius et reliquit filium, Syagrium nomine. Quo defuncto, Adovacrius de Andegavis et aliis locis obsides accepit. »

6. V. Idace, ap. Roncalli, *Vetustiora Latinorum Chronica*, II, p. 49. « Ægidius moritur alii dicunt insidiis, alii veneno deceptus. »

Childerich auprès d'Orléans. Deux annalistes latins qui ont raconté, chacun de leur côté, les événements accomplis pendant l'année 463, nous renseignent sur ce combat d'une façon plus précise¹. Ils nous parlent en effet d'une expédition dirigée par les Wisigoths contre Ægidius, expédition dans laquelle le chef wisigothique, Friederich, frère du roi Theoderich, perdit à la fois la bataille et la vie. D'après l'un de ces auteurs, le choc des deux armées eut lieu dans la province armoricaine ; l'autre indique Orléans comme l'endroit précis de la province où se livra le combat. On ne peut guère supposer que Grégoire ait eu en vue un autre événement². Nous ignorons sans doute si c'est comme ennemi ou comme ami des Romains que Childerich parut sous les murs d'Orléans³ ; toutefois la dernière supposition est la plus probable⁴. Nous admettrons donc que Childerich combattit victorieusement les Wisigoths sous les murs d'Orléans, en qualité d'allié d'Ægidius.

Il est un autre événement que Grégoire rapporte comme s'étant accompli en même temps que le précédent : c'est l'arrivée, devant Angers, d'une bande de Saxons commandée par Adovakrius⁵. Était-elle venue par la voie de mer ou par celle de terre ? Nous l'ignorons⁶. Angers se trouve à

1. Idace, ap. Roncalli, II, p. 47. « Adversus Ægidium Comitem utriusque militiae, virum ut fama commendat Deo bonis operibus complacentem, in Armoricana provincia Fretericus frater Theoderici regis insurgens, cum his cum quibus fuerat superatus occiditur. »

Marius, éd. W. Arndt. « Basilio et Bibiano. (463). His coss. pugna facta est inter Egidio et Gothos inter Legere et Legerecino juxta Aurilianis ibique interfectus est Fridiricus rex Gothorum. »

2. Dubos (*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française*, L. III, p. 8), est le premier qui ait attiré l'attention sur ce point ; Lœbell, p. 545, est d'accord avec lui.

3. Les *Gesta* font de Childerich un ennemi des Romains, c. 8. (N. de l'A.)

L'opinion des *Gesta* a pour elle la tradition populaire qui faisait d'Ægidius et de Childerich deux ennemis. Mais l'alliance des Franks et des Romains sous la conduite du comte Paul (c. 18), est une présomption très-forte en faveur de l'opinion de M. Junghans. (N. du T.)

4. Lœbell, *loc. cit.*

5. L'*Hist. epit.* l'appelle *rex* ; les *Gesta* le nomment *dux* ; Grégoire ne lui donne aucun titre.

6. Les *Gesta* suivent la seconde hypothèse.

l'embouchure d'un affluent de la Loire. Jusqu'à cette hauteur, le fleuve était certainement assez profond pour les petits navires des Saxons. L'apparition de ces derniers dans ces contrées semblerait donc concorder avec le rôle de hardis coureurs de mers qu'ils jouent en général à cette époque. Mais de ce que leur arrivée a coïncidé avec l'expédition des Wisigoths, on ne saurait induire que les deux bandes se fussent concertées pour une action commune ¹; nous ne savons pas davantage si Ricimer, ennemi d'Ægidius, avait poussé contre celui-ci le chef des Saxons ².

Avant de mentionner la mort d'Ægidius, Grégoire nous apprend qu'une grande épidémie ravagea le pays. Ægidius ne fut pas emporté par cette maladie : il succomba à d'insidieuses embûches, ou au poison ³, laissant un fils nommé Syagrius, que nous trouverons plus tard en possession de Soissons. Cette mort ne resta pas sans influence sur l'état des choses en Gaule : les Romains durent céder là où, du vivant d'Ægidius, ils avaient réussi à se maintenir. C'est ainsi qu'on voit Angers et d'autres villes livrer des otages au chef saxon Adovakrius, quand Ægidius a disparu de la scène. Il faut, à n'en pas douter, rattacher ce dernier fait aux précédents; nous voyons qu'ici le chef des Saxons atteint son but; il ne quitte pas le pays.

La seconde portion du récit de Grégoire ⁴ nous montre les Wisigoths et les Saxons persévérant dans les mêmes entre-

1. Voir Dubos, *loc. cit.*

2. Loebell, p. 545.

3. Voir ci-dessus, p. 12, note 3. (N. de l'A.) Il est pourtant à remarquer qu'on a souvent attribué au poison les morts foudroyantes des temps d'épidémie. (N. du T.)

4. « Britanni de Biturica a Gothis expulsi sunt multis apud Dolensem vicum peremtis. Paulus vero comes cum Romanis ac Francis Gothis bella intulit et praedas egit. Veniente vero Adovacrio Andegavis, Childericus rex sequenti die advenit, interemtoque Paulo comite civitatem obtinuit. Magno ea die incendio domus ecclesiae concremata est. His itaque gestis, inter Saxones atque Romanos bellum gestum est : sed Saxones terga vertentes multos de suis, Romanis insequentibus, gladio reliquerunt : insulae eorum cum multo populo interemto a Francis captae atque subversae sunt. Eo anno mense nono terra tremuit. »

prises et les mêmes efforts. Les Wisigoths cherchent à s'avancer du côté du Nord et à faire de la Loire la limite de leur empire ; les Saxons, à ce qu'il semble, veulent s'établir solidement à Angers ; les uns et les autres ont en face d'eux les Romains, aidés par les Franks. Les Wisigoths parviennent à chasser les Bretons du pays de Bourges ; beaucoup de ces derniers sont tués à Déols ¹, où les deux armées en vinrent aux mains. Nous savons par une autre source que ces Bretons, venus de l'Armorique, à ce qu'il semble, avaient été établis auprès de Bourges par Anthemius, au nombre de 12.000 hommes, avec leur roi Riothimus, à titre de colons chargés de défendre la ville romaine ; cette même source nous apprend qu'Eurich lui-même les combattit victorieusement ². Grégoire raconte ensuite que le comte Paulus, avec des Romains et des Franks, attaqua les Wisigoths, et leur enleva du butin. Childerich n'est pas nommé à propos de ces entreprises : s'il y prit part, nous l'ignorons ³. Ce qui suit est difficile à comprendre ; le texte dit : « Adovakrius étant venu à Angers, Childerich arriva le jour suivant, et prit la ville après que le comte Paulus eût été tué. Ce jour même la maison commune fut détruite par un grand incendie ⁴. » Nous avons affaire ici à une nouvelle tentative des Saxons contre Angers. En admettant que la campagne de Paulus contre les Wisigoths et l'expédition d'Adovakrius n'aient pas été séparées par un trop grand intervalle de temps ⁵, on peut expliquer de la manière suivante l'enchaînement de tous les faits : Adovakrius, voyant les Romains engagés avec toutes leurs forces contre les Wisigoths ⁶,

1. M. Junghans imprime Dôle, ce qui est une erreur. Il s'agit ici de Déols (Indre, arrondissement de Châteauroux.) (N. du T.)

2. Jordanis, *de rebus Geticis*, c. 45.

3. Lœbell suppose que Childerich y prit part, il paraît déduire ceci de l'apparition commune, devant Angers des Romains commandés par Paulus et des Franks commandés par Childerich.

4. Voir, pour l'interprétation de ce passage, Lœbell, p. 547. Pé-tigny, II. 236, s'accorde avec celui-ci. (N. de l'A.) M. Bordier traduit : la maison épiscopale. Je crois en effet qu'il s'agit de l'Église et de ses dépendances. (N. du T.)

5. La particule *cero* est évidemment favorable à cette interprétation.

6. Lœbell fait d'Adovakrius l'allié des Wisigoths.

marche sur Angers, avec l'intention évidente de s'emparer de la ville par un coup de main. Mais Childerich paraît le lendemain ; les Romains se présentent à leur tour sous les ordres de Paulus ; une bataille a lieu ; le comte Paulus est tué dans sa lutte avec les Saxons ; Childerich, vainqueur d'Adovakrius, reste maître de la ville. De là une guerre entre les Romains et les Saxons ; les Saxons prennent la fuite, poursuivis par les Romains ; beaucoup d'entre eux succombent ; leurs îles, qu'on ne sait trop où placer ¹, sont conquises et dévastées par les Franks avec un grand carnage. Ici comme plus haut, Childerich n'est pas nommé. Cette même année, au mois de septembre, il y eut un tremblement de terre.

Enfin, dans la troisième portion du récit, Grégoire nous apprend qu'Adovakrius, ayant fait alliance avec Childerich, assujettit les Alamans, qui venaient de parcourir une partie de l'Italie. Ce dernier fait n'a aucune connexion avec ceux qui précèdent ² ; cependant nous n'avons pas le droit de le révoquer en doute, sous prétexte que nous sommes incapables de l'expliquer. Toujours est-il que les Saxons paraissent avoir eu sous Adovakrius une forte position en Gaule.

Tels sont les renseignements que nous fournit Grégoire concernant Childerich. De la première moitié de ces renseignements, nous n'avons pu tirer aucune conclusion historique certaine ; au contraire, les informations de la seconde catégorie, quoique sans lien entre elles, ont un prix inestimable. Voici ce qu'elles nous apprennent sur Childerich : dans le courant de l'année 463, uni à Egidius, il défait les Wisigoths ; allié à un général romain, Paulus, il repousse un chef saxon qui menaçait Angers ; Paulus mort, il occupe la ville au nom des Romains. Enfin il entreprend, conjointement avec le chef saxon, une campagne contre les Alamans. En

1. Loebell, p. 548, pense que ce sont les « Veneticæ insulae », situées sur la côte méridionale de la Bretagne. On pourrait aussi les prendre pour les îles qui se trouvent à l'embouchure de la Loire. (N. de l'A.) Les îles de la Loire probablement, ce qui confirme dans l'hypothèse que les Saxons sont venus par mer. (N. du T.)

2. Luden II, 599, voit naturellement dans notre Adovakrius cet Odovakar, qui mit fin à l'existence de l'empire romain ; Dubos, III, 16, se perd en imaginations gratuites.

outre, nous retrouvons les Franks combattant contre les Wisigoths, côte à côte avec des Romains, sous les ordres du général que nous avons nommé, Paulus; nous les voyons, séparés de leurs alliés, ravager les îles saxonnes, quand les Romains ont déjà vaincu des Saxons, les mêmes à coup sûr, que ceux avec lesquels Childerich s'était mesuré devant Angers. Dans ces deux derniers cas, Childerich n'est pas cité comme ayant pris part aux événements.

Ainsi, dans les pays situés au nord de la Loire, Childerich tend à la puissance romaine expirante une main secourable¹, et la protège contre les agressions des Germains; seul en Gaule, il nous apparaît comme l'allié des Romains. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si nous voyons ce chef païen traiter la religion catholique en ami plutôt qu'en ennemi. Une vie de saint² vante le respect dont il se plut à entourer une vierge consacrée à Dieu, Geneviève. Un jour, craignant que la sainte fille ne lui arrachât la grâce de certains captifs dont il avait résolu la mort, il sortit de Paris, s'il faut en croire cette source, ordonnant qu'on fermât derrière lui les portes de la cité. Mais Geneviève est informée des intentions du roi; pour sauver la vie des prisonniers, elle part sans perdre un instant. La porte de la ville s'ouvre devant elle, elle parvient jusqu'à Childerich et se fait écouter. Cette histoire montre assez la bonne entente qui régnait entre le roi des Franks et l'Eglise catholique; mais il est un autre fait plus significatif encore³. La terrible renommée du nom

1. Remarquez que les Burgundions tinrent une conduite analogue dans le Midi en faveur des Romains et contre les Wisigoths, qui aspiraient à commander à la Gaule entière. Voy. Binding: *Das Burgundisch-romanische Königreich*, I. 78. 80. M. Junghans se trompe quand il attribue ce rôle à Childerich seul. (N. du T.)

2. *Vita Genovefae*, Bouquet, III, 370. « Cum esset insignis Hildericus, Francorum rex, venerationem qua eam dilexit affari nequeo; adeo ut vice quadam, ne vinctos quos interimere cogitabat Genovefa abriperet, egrediens urbem Parisiorum portam claudi praeceperit; at ubi ad Genovefam per fidum internuntium regis deliberatio pervenit, confestim ad liberandas animas properans, iter direxit. Non minimum admirantis populi fuit spectaculum quemadmodum se porta civitatis inter manus ejus sine clave reseravit. Sicque regem consecuta, ne victorum capita amputarentur, obtinuit. »

3. Grég. II, 23. « Interea cum jam terror Francorum resonaret in his partibus, et omnes eos amore desiderabili cuperent regnare. »

frank s'étant répandue autour de Langres, la population toute entière se mit à désirer avec ardeur la domination des Franks. Qu'il s'agisse ici des Franks Saliens de Childerich, c'est ce qui ne fait aucun doute. Voilà donc des Gallo-Romains catholiques, sujets d'un roi Burgunde¹ sectateur de l'arianisme, dont les regards et les espérances se tournent vers la peuplade germanique qui avait secouru les Romains, assaillis de toutes parts.

Bref, nous voyons ici un roi germanique entretenant des rapports amicaux avec les Romains des Gaules. Qu'une telle alliance ait exercé sur la situation politique de Childerich une influence décisive, on ne saurait en douter ; seulement, il faut se garder d'attacher à ce fait une trop grande importance. On a prétendu² que la puissance de ce prince avait eu pour fondement, non pas la qualité de roi du peuple salien, mais sa liaison avec Ægidius. A l'origine, Childerich n'aurait été que l'*Ancien* d'une insignifiante tribu germanique ; plus tard, il serait entré au service des Romains, et il aurait réussi, comme général romain, à tenir en respect ses propres compatriotes, affluant de tous côtés. Il aurait obtenu ainsi, non pas précisément un territoire complet et cohérent, ou une concession à titre d'hôte de l'Empire, mais du moins un poste dans les pays situés au nord de la Loire³, soumis à la suprématie romaine.

Ce que nous savons de Childerich ne justifie pas cette conjecture. S'il combat les Wisigoths et les Saxons, c'est comme allié des chefs romains au nord de la Loire, et nullement comme fonctionnaire de l'Empire, chargé de défendre une

1. On est étonné de ce vœu chez les sujets des Burgundions qui ne paraissent pas avoir jamais été persécutés pour leur foi ni avoir été très-avides de la domination des Franks. On le comprend mieux chez les sujets des rois Wisigoths ariens et persécuteurs. V. au ch. 36, la même phrase beaucoup mieux placée. Au ch. 23, la phrase citée par Junghans n'appartient qu'à la seconde rédaction de Grégoire (Voir : *Etudes critiques sur les sources de l'histoire Mérovingienne* dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, p. 46 et ss.) et a été ajoutée probablement après coup à l'imitation de celle du chap. 36 qui se comprend beaucoup mieux. (N. du T.)

2. Sybel, *Entstehung des deutschen Königthums*, p. 179-184.

3. Leo, *Vorlesungen über deutsche Geschichte*, I, 313 et suiv.) pense que de ce poste dépendaient tous les pays situés entre la Loire et la Seine, et bornés à l'Est par la frontière burgunde.

JUNGHANS, Childerich.

grande circonscription territoriale. Après la mort de Paulus, il s'empare d'Angers dans l'intérêt des Romains ; nous ignorons s'il en conserva longtemps la possession. Dans la vie de saint que nous avons citée plus haut, nous trouvons sans doute Childerich à Paris, où l'avait probablement amené une des expéditions qu'il faisait dans ces contrées ; nous voyons aussi qu'il fait fermer les portes de la ville. Mais on ne saurait conclure de là que le roi frank ait été investi dans ce pays de durables fonctions officielles. Enfin, l'on ne comprend pas comment les vœux des habitants de Langres en faveur de la domination des Franks à la place de celle des Burgundions ariens, pourraient démontrer que Childerich avait depuis longtemps, dans les districts voisins, montré son aptitude au gouvernement ¹.

D'après une autre opinion, plus ancienne en date que la précédente, Childerich, après la mort d'Ægidius, aurait exercé la charge de *magister militum*, charge dont, en tous cas, le fils d'Ægidius n'avait pas hérité. Nos sources ne confirment pas plus cette seconde hypothèse que la première. Une pareille opinion n'a pu prendre naissance que parce qu'on se figurait que Chlodovech, fils de Childerich, avait été lui-même *magister militum* ; or c'est là une erreur ². Si donc nous voyons Childerich dans une partie de la Gaule qui, de son temps, autant que nous pouvons en juger, était encore romaine, cela ne prouve pas que sa puissance ait été fondée sur celle de Rome. Pour tout esprit non prévenu, la puissance de Childerich repose au contraire sur sa qualité de petit souverain local ³. Assurément son royaume n'embrassait pas une aussi vaste étendue que le poste dont on pourrait le doter, en le soumettant à la suprématie romaine ; il ressort même de l'histoire de Chlodovech ⁴ qu'il y avait dans les pays occupés par les Franks Saliens, plusieurs souverainetés locales. La résidence de Childerich était Tournai ; nous le savons puisque son tombeau a été découvert dans cette ville ⁵. C'est là, dans ces contrées devenues avec le

1. Comp. Sybel, p. 182.

2. Voir Waitz, *op. cit.* II, 51 n. 3 ; voir aussi plus bas, p. 20 ; n. 3.

3. *Gaukenigthum* : souveraineté de District. (N. du T.)

4. Voir plus bas, p. 20.

5. Chifflet, *Anastasis Childerici regis*.

temps la seconde patrie de sa race, qu'il exerça le pouvoir royal ¹ ; car nos informations sur son expulsion et sur sa fuite ne rentrant pas dans le domaine de l'histoire positive, il serait impossible d'établir que, de son temps, la royauté a été remplacée par le gouvernement de l'assemblée populaire ². C'est dans son petit royaume local que Childerich trouve son véritable point d'appui pour toutes ses entreprises ; il peut même y rallier des Franks, appartenant à des régions qui ne lui sont pas directement soumises. A leur tête, on le voit se mêler aux luttes et aux mouvements qui ébranlaient alors la Gaule. Il ne tient aux généraux romains que par un lien relativement peu étroit, celui de confédéré. Quant à la suzeraineté romaine, qui nominalemeut existe encore, ce n'est plus en réalité qu'un mot assez insignifiant.

Ainsi, à sa qualité de petit souverain frank, Childerich sut réunir celle d'allié du lieutenant romain dans le nord de la Gaule ; et, au moment du danger, il prêta aux Romains un utile secours. Cette alliance dut lui révéler clairement la profonde faiblesse de l'Empire, surtout quand Ægidius fut mort. C'est de là que partira Chlodovech ; c'est sur ces bases qu'après la mort de son père Childerich (481) ³, il fondera l'édifice de sa fortune.

1. Toutes les sources le nomment *Rex*. L'épithète « d'ancien », que lui donne Sybel, s'accorde assez mal avec ce titre.

2. Lœbell, p. 549, conclut cela du chap. 12 de Grégoire.

3. *Gesta*, c. 9. « Eo tempore mortuus est Childericus rex Francorum regnavitque annos xxiv ; » — d'après ce passage, le règne de Childerich aurait commencé en 457. Ce renseignement manque dans Grégoire.

LIVRE II

FONDATION PAR CHLODOVECH DU ROYAUME FRANK EN GAULE

CHAPITRE I

Avènement de Chlodovech. — Situation politique de la Gaule.

Après la mort de Childerich (481), son fils Chlodovech, âgé de quinze ans seulement, hérita de son pouvoir à Tournai. Il n'est pas ici question d'élection; c'est en vertu du droit d'hérédité qu'il règne à la place de son père¹. Childerich n'ayant été ni *magister militum*, ni chef d'un poste placé sous la dépendance de Rome, dans les pays situés au Nord de la Loire, il n'y a pas de raison pour admettre que Chlodovech ait joué un rôle de ce genre². Les limites de son autorité et de son territoire ne dépassent pas les régions occupées par les Franks Saliens; en dehors de ces barrières,

1. Grég. II, 43. Chlodovech mourut la cinquième année qui suivit la bataille de Vouglé (507) c'est-à-dire en 511; il régna 30 ans; son règne commença donc en 481, et, comme il mourut à l'âge de quarante-cinq ans, il avait quinze ans lors de son avènement; d'après ce calcul, il serait né en 466.

2. Grég. II, « His ita gestis, mortuo Childerico, regnavit Chlodovechus filius eius *pro eo*. »

3. Pétigny, II, 362, à la suite d'autres historiens, a revendiqué pour Chlodovech la charge de *magister militum*. Leo, *Vorlesungen*, I, 338, pense également que Syagrius dut laisser à Chlodovech la fonction de général romain. Comparer Waitz, *Verf.* II, 51 n. 1. Voir aussi plus bas le passage de l'appendice relatif à la lettre de saint Remi.

il ne saurait prétendre, dans les pays romains, à l'exercice d'un pouvoir officiel ¹.

Dans les contrées dont les Franks Saliens s'étaient rendus maîtres, en s'avancant de plus en plus vers le Sud, depuis l'époque où Julien les avait établis en Toxandrie jusqu'au jour où Chlojo avaient atteint la Somme, il y avait encore du temps de Chlodovech plusieurs souverainetés indépendantes, auxquelles la désignation de *royaumes locaux* ou *royautés de district* ², conviendrait assez. Ragnachar est nommé expressément, comme le chef d'un de ces royaumes ; il avait pour résidence Cambrai ³. Il était parent de Chlodovech. Nous connaissons aussi deux frères de ce Ragnachar, appelés Richar et Rignomir. Ces derniers ne paraissent pas avoir eu de territoires leur appartenant en propre ; ils semblent plutôt avoir régné en commun avec Ragnachar, mais celui-ci avait une situation privilégiée ⁴. Après eux vient Chararich, également désigné comme le possesseur d'un royaume ; il est, lui aussi, parent de Chlodovech ; quant au siège de sa souveraineté, il n'est pas indiqué d'une manière formelle ⁵. A une époque plus rapprochée de nous, on voit apparaître la Flandre, le Hainaut, et le Brabant, comme trois domaines positivement définis et distincts : ces domaines répondent peut-être aux trois royaumes locaux de Chararich, de Ragnachar et de Chlodovech. Outre les rois que nous venons de citer, Grégoire

1. L'opinion émise par Pétigny, II, 379, opinion d'après laquelle Remi se serait maintenu au nom de Chlodovech à Reims, à Châlons, et dans les cités de la Belgique Première qui n'étaient pas tombées entre les mains des Ripuaires, ne repose par conséquent sur aucun fondement.

2. *Gaukænigthum*.

3. Grég. II, 42. « Erat autem tunc Ragnacharius rex apud Camaracum. » Grégoire emploie souvent les termes de *parens*, *propinquus* ; Chlodovech lui-même désigne Ragnachar comme appartenant à son *genus*.

4. Grég. II, 42, dit à propos de Rignomir : « Apud Cenomannis... interfectus est. » Il ne s'ensuit pas de là que ce prince ait régné au Mans. Quant à la question de savoir si l'on peut conclure de ces mots de Grégoire II, 47 : « quia et ipsa regnum tenebat, » que Ragnachar régnait *seul*, elle doit rester indécise.

5. Grég. II, 41. Il n'est pas dit expressément que Chararich fût parent de Chlodovech, mais celui-ci paraît avoir été son successeur naturel.

en indique un grand nombre d'autres, tous parents de Chlodovech¹. On ne peut se figurer ces princes comme entièrement dépourvus de possessions territoriales. Le domaine des Franks Saliens était, on le voit, morcelé à l'infini. Attribuer ce morcellement au partage des terres, c'est faire une simple conjecture² : les souverains de district, tels que nous les trouvons chez les Saliens d'alors, sont évidemment les successeurs des chefs germains d'autrefois ; c'est ce qui nous explique pourquoi nous rencontrons à cette époque tant de petits royaumes. Entre ces petites souverainetés, il n'y avait pas de lien bien étroit ; on chercherait vainement les traces d'une suprématie exercée par Chlodovech³. Toutefois la race des Saliens, qu'il commandait, paraît avoir été la plus importante de toutes.

Quand on étudie la situation de la Gaule à cette époque, on voit un changement radical produit par la chute de l'empire d'Occident. En 476, Odovakar devint roi des Germains en Italie ; en 480, Nepos, le dernier empereur nominal de Rome, mourut assassiné. La suprématie romaine fut alors entièrement détruite en Gaule, car l'influence des empereurs d'Orient ne comptait pour rien à cette époque. Odovakar, absorbé qu'il était par les affaires intérieures de l'Italie, ne tenta pas sérieusement de se maintenir dans les provinces gauloises⁴. Au midi, il laissa les Wisigoths étendre leur empire

1. Grég. II, 42. « Interfectisque et aliis multis regibus vel parentibus suis primis..... »

2. Leo, *Vorlesungen*, I, 335, suppose que les trois frères Ragnachar, Richar et Rignomir, descendaient tous trois d'un frère de Childerich : Chararich ne trouve pas place dans sa table généalogique ; cependant ce prince régnait, lui aussi, sur des contrées situées au nord de la Somme. Pour soutenir son opinion, Leo admet que Chlojo gouvernait le domaine des Franks Saliens tout entier, ce qui n'est pas démontré.

3. Pétigny, II, 373, pour lequel cette suprématie découle de la charge de *magister militum*, qu'il attribue à Chlodovech, voyant qu'elle n'existait pas en réalité, en est réduit à supposer que la charge en question avait perdu son ancien prestige.

4. Candidus, dans le *Corpus Script. Historiae Byzantinae* P. I, p. 476. Ὡς... Ὀδοάκρος Ἰταλίας καὶ αὐτῆς ἐκράτησε Πώμης καὶ στασιασάντων αὐτῷ τῶν δυσμικῶν Γαλατῶν διαπρσεβευσαμένων τε αὐτῶν καὶ Ὀδοάκρου πρὸς Ζήνωνα Ὀδοάκρω μᾶλλον ὁ Ζήνων ἀπέκλινεν fait peut-être allusion à une première tentative d'Odovakar. Sur l'extension du royaume des Wisigoths, comparer Procope, *de bello Gothico* I, 12 ; sur la fron-

jusqu'à la frontière italienne. Cependant il y avait encore dans les Gaules un reste d'autorité romaine. Ægidius, mort en 464, avait laissé un fils, Syagrius. Celui-ci ne peut avoir succédé à son père dans la position officielle qu'il occupait : la charge de *Magister militum* paraît ne plus avoir été remplie après Ægidius dans la Gaule septentrionale. Le pouvoir de Syagrius, après la chute du gouvernement romain, dut revêtir un caractère territorial. Grégoire dit que ce chef résidait à Soissons, ville qui jadis avait appartenu à Ægidius ; il lui donne le titre de roi des Romains ¹. Quoi que l'on puisse penser de cette expression, il faut reconnaître qu'elle nous donne une juste idée de la position indépendante de Syagrius en Gaule. Son royaume était borné au Nord par la Somme ; de ce côté, il touchait aux possessions des Franks Saliens ; à l'Est, il avait pour limite le territoire des Franks Ripuaires ², territoire qui comprenait sans doute le pays des Altuariens, et en tous cas le cours inférieur de la Moselle jusqu'à Trèves : quant au cours supérieur de cette rivière, avec les villes de Toul, de Verdun et de Joine, il devait au contraire appartenir à Syagrius ³. Du côté du Sud, le royaume de Soissons ne descendait pas aussi bas que Langres, car cette ville était burgunde, mais il pouvait aller jusqu'à Auxerre, qui n'appartenait plus à la Burgundie ⁴. Enfin, à l'Ouest, il devait avoir pour frontière la Seine ⁵. Ici, il venait se relier aux possessions de la ligue armoricaine. Celle-ci était certainement indépendante depuis la mort d'Ægidius. Peut-être aussi dans l'extrême Ouest, c'est-à-dire dans la

tière de ce royaume du côté de la Burgundie. voir plus bas, p. 24.

1. Grég. II, 27. « anno autem quinto regni ejus (Chlodovechi), Syagrius Romanorum rex, Ægidii filius, ad civitatem Suessionas quam quondam supra memoratus Ægidius retinuerat, sedem habebat. »

L'*Historia epitom.*, c. 15, nomme Syagrius *Romanorum patricius*. Voy. Pétigny, II, 378.

2. Comp. Waitz, *op. cit.* II, 52 et 64. Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 264.

3. Verdun appartient à Chlodovech dès les débuts de son règne ; Toul et Joine lui revinrent en 496. V. plus bas.

4. *Vita Eptadii*, Bouquet III, 380. On ne peut affirmer avec certitude qu'Auxerre ait appartenu à Syagrius.

5. *Gesta* ; c. 14. Compar. plus bas, p. 3 n. 30. Les *Gesta* distinguent positivement un territoire borné par la Seine et un autre borné par la Loire.

Bretagne actuelle, des restes de l'ancienne population celtique avaient-ils maintenu leur autonomie sous des princes indigènes¹. Il faut croire en outre que dans les pays situés au Nord de la Loire il y avait encore quelques-uns de ces postes militaires romains, auxquels la garde des frontières avait été confiée dans des temps plus prospères²; ils vivent dans une complète indépendance politique, en conservant leurs habitudes romaines et leur organisation militaire, jusqu'au jour où Chlodovech les englobe dans son empire.

Tandis qu'au Nord, la Gaule nous offre ainsi des divisions multiples, au Midi, deux grands royaumes germaniques se trouvent en présence; déjà même ils s'étendent, l'un à l'Est et l'autre à l'Ouest, au delà des frontières naturelles du pays. Au moment où Chlodovech commença son règne, le royaume des Wisigoths venait d'être porté par Eurich à l'apogée de sa puissance; Eurich lui-même vivait encore. Son empire allait de la Loire aux Pyrénées, de l'Océan atlantique aux confins de la Burgundie; au Sud, il comprenait la plus grande partie de la péninsule espagnole. Par l'acquisition de la Provence, les Wisigoths avaient relié leurs possessions à l'Italie, avantage doublement important depuis la création du royaume des Ostrogoths. Toulouse était la capitale de ce vaste empire. Le Sud-Est de la Gaule appartenait aux Burgundions; leur territoire commençait aux revers occidentaux des Alpes et des Vosges pour finir au delà du Rhône; il partait du royaume de Soissons, au Nord, pour s'étendre vers le Sud dans la direction de la mer; toutefois il n'atteignait pas la Méditerranée; les embouchures du Rhône, et de plus l'importante cité d'Arles étaient entre les mains des Wisigoths; par contre, les Burgundions tenaient Avignon. La frontière méridionale de la Burgundie devait se trouver dans ces parages, entre Avignon et Arles³; il est vrai qu'une de nos sources cite la province de Marseille comme faisant partie du territoire Burgunde⁴; mais ces

1. Grég. iv, 4.

2. Procope, *de bello Gothico*, I, 12. « καὶ στρατιῶται δὲ Ῥωμαίων ἕτεροι ἐς Γάλλων τὰ ἰσχυριὰς φυλακῆς, ἕνεκα ἐτετάχατο. » V. plus bas, p. 32. n. 3.

3. Grég. II, 32, nous montre Gundobad assiégé dans Avignon.

4. Grég. II, 32. « Tunc (dans l'année 500) Gundobadus et Godegiselus fratres regnum circa Rhodanum aut Ararim (Saône) cum

mots : province de Marseille, s'appliquent sans doute à des contrées qui appartenaient à la *Provincia*, telle que l'entendaient les Romains. Le royaume des Burgundes avait été partagé entre les fils de Gundovech ; parmi eux, Gundobad tenait le premier rang ; sa résidence était Lyon, tandis que son frère Godegisel avait pour capitale Genève ¹. Nous ne savons pas quels étaient les domaines des deux autres frères. Gundobad avait la qualité de Patrice romain ; il créa même un empereur d'Occident, Glycerius : lors de l'affaiblissement de l'Italie, il descendit dans les régions situées au delà des Alpes pour les piller. Ce fut aussi lui qui parvint à réunir en un seul royaume les différents royaumes burgundes.

Placé en Gaule en face d'Etats de cette importance, le petit royaume de Chlodovech ne semblait guère appelé à une destinée brillante, et, par le fait, c'est grâce à un concours extraordinaire de circonstances heureuses que Chlodovech put accomplir sa grande œuvre. Peut-être l'exiguité même de son patrimoine doit-elle être regardée comme une circonstance favorable, en faisant paraître ses premières entreprises moins importantes qu'elles ne l'étaient en réalité. D'autre part, Chlodovech resta toujours en communication avec la patrie germanique, avec les pays où résidait sa race, tandis que pour les Wisigoths et les Burgundions tout lien de ce genre était rompu. Enfin Chlodovech, à ses débuts, était encore païen, ou pour mieux dire il n'était pas arien ; par là furent évités, dans son naissant empire, les inconvénients du schisme qui chez les Wisigoths et les Burgundions, divisait les Gallo-Romains catholiques et les Germains sectateurs de l'arianisme.

Massiliensi provincia retinebant. » (N. de l'A.). Après la mort d'Eurich (485) les Burgundions purent faire un retour offensif vers le Sud. Cela explique la guerre de Gondobad en Ligurie et la présence des évêques d'Arles et de Marseille au Concile de Lyon en 499. Rien ne prouve que la Burgundie ait été partagée entre les quatre fils de Gundovech. (N. du T.)

1. *Vita Epiphaniï*, Bouquet III, 371. « Fuit (Epiphanius) Genevae ubi Godegiselus germanus regis larem statuerat. » Les renseignements plus détaillés que nous donne la *Vie de Sigismund* (Bouquet, III, 402), reposent sur des compilations et des inventions toutes gratuites.

CHAPITRE II

Défaite de Syagrius. — Extension du royaume de Chlodovech dans la Gaule septentrionale.

Nous n'avons aucun renseignement sur les premières années de Chlodovech; mais on peut se les figurer, de même que les dernières années de Childerich, comme une période de repos, pendant laquelle se préparèrent les premières grandes entreprises. Il y a plus : nous savons par un témoignage formel que les Franks de Tournai vécurent longtemps dans une paix complète¹. Parvenu à la cinquième année de son règne, à la vingtième de son âge, Chlodovech se tourna contre les restes encore subsistants de la domination romaine dans la Gaule septentrionale.

Nos informations sur ce grave événement sont des plus incomplètes; il importe donc de les apprécier à leur juste valeur. Gardons-nous toutefois de vouloir en tirer, par des combinaisons trop hardies, plus de choses qu'elles n'en contiennent réellement.

Selon toutes les apparences, Chlodovech rechercha pour son entreprise l'appui des petits rois saliens dont il était le parent. Ragnachar de Cambrai lui vint positivement en aide²; d'autre part Chararich fut invité à lui porter se-

1. Theoderich le Grand écrit (Cassiodore, *Variarum* III, 4) à Chlodovech, en l'invitant à faire la paix avec Alaric II : « Ut gentes vestrae, quae sub parentibus vestris longa pace floruerunt, subita non debeant concussione vastari; » par *parentes*, il entend Childerich et Eurich. Je n'attacherai pas la même importance à cet autre passage : (Ib. II, 41) « Gloriosa quidem vestrae virtutis affinitate gratulamur, quod gentem Francorum prisca aetate residem feliciter in nova praelia concitastis et Alamannicos populos.... subdidistis. » Evidemment Theoderich oppose ici l'ancienne condition sédentaire des Franks, installés en Toxandrie, aux récentes entreprises de Chlodovech, qui les avaient conduits au delà de leurs frontières primitives. Comp. Pétigny II, 353. Waitz. *Vfg*, II, 52.

2. Grég. II, 27.

cours, mais il ne prit point part à la guerre ; il en attendit l'issue, afin de nouer amitié avec le vainqueur ¹. Ce qui est certain, c'est que Chlodovech appela autour de lui tout ce que son royaume renfermait d'hommes en état de porter les armes. Syagrius, lui, ne paraît pas avoir eu à sa disposition d'autres ressources que celles de ses propres domaines ². Quant au motif invoqué par Chlodovech pour commencer la guerre, il est inutile de le chercher, car sur ce point les renseignements nous font absolument défaut ³. Peut-être est-il bon de rappeler qu'en 486 l'empire d'Occident avait déjà pris fin, et avec lui la suprématie à laquelle les Etats germaniques fondés sur le territoire romain avaient théoriquement été assujettis jusqu'alors.

Voyons d'abord le récit de Grégoire ⁴. « Pendant la
« cinquième année du règne de Chlodovech, Syagrius, roi
« des Romains, fils d'Ægidius, faisait sa résidence dans la
« ville de Soissons, qu'Ægidius, dont nous avons parlé plus
« haut, avait autrefois occupée. Chlodovech ayant marché
« contre lui avec son parent Ragnachar, qui était aussi en
« possession d'un royaume, lui demanda de fixer un champ
« de bataille. Syagrius n'hésita pas et craignit de résister à
« cette demande ⁵. Mais pendant la mêlée, voyant son

1. Grég. II, 42. « Quando autem cum Siagrio pugnavit, hic Chararicus evocatus ad solatium eminus stetit, neutram adjuvans partem, sed eventum rei exspectans, ut cui eveniret victoria, cum illo et hic amicitiam conligaret. » Huschberg, *Geschichte der Alamannen und Franken*, p. 624, explique ce passage par une trahison de Chararich, à la bataille de Soissons.

2. C'est ce qu'a montré Dubos, III, 20.

3. Les considérations de Dubos, fondées sur un passage des lettres de Sidoine (v. 5) n'ont pas besoin d'être réfutées ; il en est de même de l'opinion de Pétigny (II, 384), d'après laquelle Syagrius prétendait à la charge de *Magister militum*, tandis que Chlodovech, possesseur de cette charge par droit de naissance, combattait les prétentions de son rival.

4. Grég. II, 27. L'*Historia Epitomata* suit presque textuellement le récit de Grégoire ; elle ne s'en écarte qu'une seule fois. Voy. p. 23 ; n. 1. Les *Gesta* c. 9. suivent Grégoire de moins près ; l'auteur, pour abréger, omet des points importants. La *Vita Remigii* (Bouquet III, 374) procède tout-à-fait d'après la méthode éclectique. Elle emprunte quelques détails à la tradition locale de Reims, qui n'offre pas de grandes garanties ; dans l'ensemble, elle repose sur les *Gesta*.

5. « Sed nec iste distulit (sc. pugnam) ac resistere metuit ». (N.

« armée rompue, il lâcha pied, et d'une course précipitée, « il se réfugia auprès du roi Alarich à Toulouse. Chlodovech « envoya dire à Alarich de lui livrer Syagrius, s'il ne vou- « lait attirer la guerre sur lui-même. Alarich craignant de « s'exposer, pour Syagrius, à la colère des Franks, car la « crainte est naturelle aux Goths, livra le Romain enchainé « aux envoyés de Chlodovech. Quand celui-ci l'eut en son « pouvoir, il le fit garder avec soin, et après avoir été « investi de son royaume, donna ordre de le tuer en « secret. »

Ce récit de Grégoire semble emprunté à des sources romaines. Il est, à n'en pas douter, parfaitement digne de foi ; cependant, nous ne saurions accepter sans restriction le sévère jugement porté par notre historien sur les Wisigoths et sur leur prétendue lâcheté¹. Personne n'admettra qu'Alarich, en se montrant docile aux vœux de Chlodovech, ait obéi à un sentiment de faiblesse ; ce qui paraît beaucoup plus probable, c'est que lui-même n'assistait pas sans plaisir à la ruine de Syagrius, soit qu'il voulût satisfaire la vieille haine héritée de son père, soit que, prince arien, il redoutât moins le voisinage du roi frank païen que celui du chef romain catholique². A dire vrai, c'était là un mauvais calcul, car cette complaisance devait nécessairement pousser Chlodovech à de plus grandes entreprises. Nous remarquerons encore, toujours en nous plaçant au point de vue critique, que la succession des événements rapportés par Grégoire ne peut guère avoir été aussi rapide qu'il le dit. On compte en ligne droite entre Toulouse et Soissons, ville aux environs de la-

de l'A.) — Nous avons reproduit ici la traduction de M. Junghans, mais il nous paraît plus juste de traduire comme s'il y avait « nec resistere metuit ; » « Syagrius ne refusa pas le combat, et ne craignit pas de résister aux Francs. » — (N. du T.)

1. Nous retrouvons, dans le récit de la bataille de Vouglé, ce même esprit d'hostilité envers les Wisigoths, (II, 37) : « cumque secundum consuetudinem Gotthi terga vertissent, etc. » Il est probable que Grégoire a personnellement ajouté cette réflexion et ce fait à son récit. Comp. la « detestabilis consuetudo » qu'ont les Goths de tuer leurs rois. Grég. III. 30.

2. Pétigny adopte la première explication (II, 389), Leo la seconde (*Vorlesungen*, I, 339.)

quelle la bataille a dû se livrer, plus de 90 milles ¹ ; ainsi, il faut bien qu'un certain laps de temps se soit écoulé entre la défaite et la mort de Syagrius.

Si nous suivons Grégoire un peu plus loin, nous voyons que Chlodovech, après sa victoire, ne rencontra plus aucune résistance. Nous apprenons bien encore quelque chose des ravages que les soldats de Chlodovech, altérés de pillage, exercèrent dans les pays conquis ; ils n'épargnèrent rien, pas même les trésors des églises. Remi de Reims ne put empêcher qu'on ne dérobât, dans une des églises de la ville, un vase sacré remarquable par sa grandeur et sa beauté, avec les autres ustensiles du culte ². Grâce au respect qu'il inspirait à Chlodovech, Remi obtint la restitution de ces objets : bien peu, sans doute, eurent autant de bonheur. Mais, ces détails mis à part, les seuls renseignements que nous donne Grégoire sur la conquête du royaume de Syagrius sont les suivants ; en 486, les vainqueurs se partagent à Soissons le butin fait pendant la guerre ; l'année d'après (487), Chlodovech ayant convoqué son armée à l'assemblée du Champ de Mars, les circonstances lui permettent de la renvoyer dans ses foyers ³. Il est parfaitement clair que ceci se rapporte à la prise de possession par les Franks du royaume de Syagrius ; mais Chlodovech devint-il, par cette conquête, maître de toute la Gaule septentrionale ? C'est ce que Grégoire ne nous apprend pas.

Du reste, sur ce point, d'autres sources d'information nous sont ouvertes, et nous pouvons, en les consultant, arriver à des conclusions plus solides. Et d'abord, il est un renseigne-

1. Cent quatre vingts lieues françaises. (N. du T.)

2. Grégoire et les *Gesta* ne désignent ni l'évêque ni la ville ; l'*Historia epitomata* au contraire, les nomme l'un et l'autre, ainsi que la *V. Remigii* d'Hincmar, qui ajoute au récit primitif plusieurs détails d'une authenticité douteuse. Le récit de la marche des Franks tout entier semble presque une invention d'Hincmar pour expliquer le nom de *via barbarorum*. Les conclusions que Dubos (*loc. cit.*) a tirées de ce passage au sujet de la campagne de Chlodovech contre Syagrius, ont un grave défaut, sans parler de la médiocre autorité d'Hincmar ; les faits qu'il raconte comme antérieurs à la bataille, sont postérieurs chez Hincmar.

3. Nous apprécions plus bas la description que nous a laissée Grégoire de cette assemblée, description remarquable à plus d'un titre. Voy. ch. 9.

ment qui mérite d'être pris ici en sérieuse considération ; il est vrai que, pour en bien saisir le véritable sens, il faut préalablement le dégager de ce qui l'entoure, de la forme sous laquelle il nous est parvenu. On sait comment se termine, dans les *Gesta*¹, l'histoire poétiquement embellie du mariage de Chlodovech : le fidèle Aurélien reçoit le prix de ses services ; il obtient le duché de Melun. Qu'il faille exclure de l'histoire et renvoyer à la poésie, non seulement cette prétendue dotation d'Aurélien, mais encore tout le rôle attribué à ce personnage, c'est ce qui ne soulève pas à nos yeux le plus léger doute². Mais l'auteur des *Gesta*, comme s'il voulait prouver que Chlodovech était réellement en mesure de faire ce royal présent à son serviteur, nous dit un peu plus haut : « En ce temps là, Chlodovech étendit jusqu'à la Seine les limites de son empire ; par la suite, il s'empara de tout le pays jusqu'à la Loire³. » Ces deux phrases présentent un tout autre caractère que le reste du récit : évidemment le chroniqueur les a intercalées dans sa narration, pour le motif que nous venons d'indiquer ; c'est ainsi que nous les avons conservées. Si maintenant nous les dégageons du récit qui les entoure, nous serons amenés à les considérer comme un aperçu rapide sur la conquête de la Gaule septentrionale par Chlodovech ; nous pourrions même, sans trop nous avancer, les regarder comme empruntées à quelques annales latines. Quant aux questions de détail, la transition « in illis diebus, » ou « eo tempore » ne doit pas nous arrêter : elle émane manifestement de l'auteur des *Gesta*⁴. D'où il résulte qu'on ne saurait déterminer d'une manière certaine la date des faits énoncés. Notre passage fait

1. V. plus bas le chap. 4, et le passage de l'appendice qui s'y rapporte.

2. V. plus bas.

3. *Gesta*, c. 14. « In illis diebus dilatavit Chlodovechus amplificans regnum suum usque Sequanam ; sequenti tempore usque Ligere fluvio occupavit. » La *V. Remigii* (loc. cit.) dit la même chose ; elle a dû puiser ces renseignements dans la *Gesta*, car on ne saurait l'opposer à cette chronique à titre de source originale. (Loebell, p. 12 ; Huschberg, p. 627.)

4. Mascou, *Gesch. der Deutschen*, II, 14 place les deux événements dont il s'agit en 493 et 494. D'autres ont fait des tentatives semblables pour dater ces mêmes événements. (V. Dubos, III, 24 ; Huschberg, 627.)

allusion à l'extension du royaume de Chlodovech; mais s'agit-il d'un agrandissement obtenu par la force des armes, ou d'un développement pacifique? Nous ne pouvons décider la chose ¹, quoique la première des deux suppositions paraisse la plus vraisemblable. Notre source distingue deux phases principales dans l'histoire de la conquête: extension jusqu'à la Seine; extension jusqu'à la Loire; ce qui visiblement veut dire: extension au Sud-Ouest de Tournai, jusque là résidence de Chlodovech. Dans l'extension du royaume de Chlodovech jusqu'à la Seine, il faut voir, à n'en pas douter, le fait rapporté par Grégoire, la conquête du royaume de Syagrius en 486. Il nous donne précisément cet événement comme le plus important de tous. Quant à l'extension jusqu'à la Loire, il n'en parle pas; on peut se demander si les « nombreuses guerres et victoires de Chlodovech, » auxquelles il fait allusion ailleurs, ne se rapportent pas à cette seconde période de la conquête ². En revanche, quelques autres sources nous fournissent un certain nombre de renseignements fragmentaires sur divers combats livrés entre la Seine et la Loire.

C'est ainsi que la *Vie de sainte Geneviève* ³ nous parle d'un siège de dix ans, ou, comme le dit un des manuscrits, de cinq années, soutenu contre les Franks par la ville de Paris. Nantes aussi fut assiégée, s'il faut en croire une source ⁴, du temps de Chlodovech, et cela pendant soixante jours; mais une nuit l'armée des assiégeants, effrayée par une apparition miraculeuse, décampa si précipitamment, que le lendemain matin il n'y avait plus un seul ennemi sous les murs de la place. Ces renseignements, il faut l'avouer, sont extrêmement vagues; tout au plus peuvent-ils servir à corroborer les conclusions que nous avons tirées des informations précédentes; quant à vouloir en faire sortir, par d'ingénieuses combinaisons, quelque chose de plus

1. Fauriel II, 31, suppose deux campagnes.

2. Loebell, p. 123, n. 2. pense que le passage de Grégoire (II, 27) « multa bella victoriasque fecit, » se prête à ce rapprochement; toutefois cette phrase ne fait que préparer la transition aux exploits ultérieurs de Chlodovech. Peu importe d'ailleurs que l'on conserve le mot « deinde » ou qu'on le supprime.

3. V. *Genovefae*, Bouquet, III, 370

4. Grégoire, *De Gloria martyrum*, I, c. 60.

précis, ce serait prendre une peine inutile. Nous en dirons autant de celui-ci, que nous fournit une ancienne vie de saint ¹ : dans les premiers temps du règne de Chlodovech, et tandis qu'il avait à soutenir une foule de luttes et de combats, les habitants de Verdun résolurent de le trahir et de l'abandonner ; puis, assiégés par lui, ils obtinrent leur pardon par l'entremise du vieux prêtre Euspicius. Tout cela manque de précision, mais il faut accepter ce renseignement tel quel. Il se peut que ce siège de Verdun se rattache à la guerre de Chlodovech contre Syagrius, comme il se peut aussi que l'histoire toute entière se rapporte à une époque ultérieure ².

Nous arrivons maintenant au récit de Procope sur l'établissement de la domination franque en Gaule ³. Procope place la plus ancienne résidence des Franks vers les bouches du Rhin. Tout à côté d'eux, auraient demeuré les Arbo-ryques ⁴. A l'époque où le royaume des Wisigoths s'était

1. V. *Maximini. Acta SS. Ord. S. Bened. Saec. 1. App.*, p. 580, Bouquet III, 393.

2. On peut croire qu'à cette époque Chlodovech était déjà chrétien, puisque la donation faite par lui à Euspicius et Maximin, donation dont l'acte est encore aujourd'hui entre nos mains (Pardessus, *Diplomata et chartae*, I, p. 57) se rattache directement à cet événement.

3. Procope, *de bello Gothico*, I, 12..... « Ῥῆνος δὲ ἐς τὸν ὠκεανὸν τὰς ἐκβολὰς ποιεῖται. Αἰμναὶ τε ἐνταῦθα οὗ δὴ Γερμανοὶ τὸ παλαιὸν ὤκητο, βάρβαρον ἔθνος, οὐ πολλοῦ λόγου τὸ κατ' ἀρχὰς εἶναι, οἱ νῦν Φράγγοι καλοῦνται. Τούτων ἐχόμενοι Ἀρβόρυχοι ὄκουν.... Ἐτύγχανον δὲ Ἀρβόρυχοι τότε Ῥωμαίων στρατιῶται γεγενημένοι· οὓς δὴ Γερμανοὶ κατηκρούς σφίσιν ἐθέλοντες ἅτε ὁμόρους ὄντας καὶ πολιτεῖαν ἦν εἶχον πάσαι καταβαλόντας, ποιήσασθαι ἐληίζοντό τε καὶ πανδημεὶ πολεμῆσειόντες ἐπ' αὐτοὺς ἤσαν. Ἀρβόρυχοι δὲ ἀρετὴν τε καὶ εὐνοίαν ἐς Ῥωμαίους ἐνδειξάμενοι ἄνδρες ἀγαθοὶ ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ ἐγένοντο, καὶ ἐπεὶ διέζεσθαι αὐτοὺς Γερμανοὶ οὐχ οἳ τε ἦσαν, ἐταιρίζεσθαι τε ἤξιον καὶ ἀλλήλοις κηδεσθαι γιγνεσθαι· ἃ δὴ Ἀρβόρυχοι οὐτε ἀκούσιοι ἐνεδέχοντο· Χριστιανοὶ γὰρ ἀμφοτέροι ὄντες ἐτύγχανον. Οὕτω τε εἰς ἓνα λαὸν ξυνελθόντες δυνάμειος ἐπὶ μέγα ἐχώρησαν. Καὶ στρατιῶται δὲ Ῥωμαίων ἕτεροι ἐς Γάλλων τὰς ἐσχατίας φυλακτῆς ἕνεκα ἐτετάχατο· οἱ δὲ οὔτε ἐς Ῥώμην ὅπως ἐπανήξουσιν ἔχοντες, οὐ μὴν οὔτε προσχωρεῖν Ἀριοῖς οὔσι τοῖς πολεμίοις βουλόμενοι, σφᾶς τε αὐτοὺς ξὺν τοῖς σημείοις καὶ χώραν ἦν πάσαι Ῥωμαίοις ἐφύλασσαν, Ἀρβορύχοις τε καὶ Γερμανοῖς ἔδωσαν.... »

4. Les deux peuples ne devinrent voisins qu'après la conquête du royaume de Syagrius. Procope transporte ce fait dans une époque antérieure.

étendu en Gaule et en Espagne, ces derniers seraient devenus les soldats de Rome. Plus tard, d'après Procope, lorsque le lien politique qui unissait leurs destinées à celles de l'empire se fut brisé, les Franks essayèrent de les réduire en leur pouvoir. A plusieurs reprises, ils portèrent chez eux, en réunissant toutes leurs forces, le pillage et la guerre.

Mais les Arboryques résistèrent vaillamment à ces attaques, et les Franks, ne pouvant triompher d'eux par la force, sollicitèrent leur alliance ; et le droit pour les deux peuples de s'unir par des mariages. Les Arboryques y consentirent volontiers, car ils étaient chrétiens comme les Franks, et ainsi les deux nations se fondirent en un seul peuple, dont la puissance fut grande. D'autres soldats romains, qui jusqu'alors avaient occupé en Gaule les postes avancés des frontières, voyant que l'appui de Rome allait désormais leur manquer, et ne voulant pas tomber entre les mains de leurs ennemis les Ariens¹, se joignirent à leur tour, avec leurs enseignes et les pays confiés à leur garde, aux Franks et aux Arboryques réunis. Jusqu'à l'époque de Procope, ils conservèrent, eux et leurs descendants, leurs enseignes, leur organisation militaire, et restèrent Romains de mœurs comme de costume. »

Procope, on n'en saurait douter, fait allusion dans ce passage aux relations qui s'établirent entre les Franks et la population des provinces gauloises, les habitants du *tractus Armoricanus*, par conséquent à la conquête des pays situés entre Seine et Loire, par Chlodovech : la légère différence de la forme grecque et de la forme latine ne doit pas nous préoccuper outre mesure². Ce qu'il dit ne s'applique pas aux Bretons domiciliés en Bretagne : ceux-ci, en effet, ne passèrent sous la souveraineté des Franks qu'après la mort de Chlodovech, et continuèrent, même alors, à guerroyer sous

1. Dans ces Ariens, il faut naturellement voir les Wisigoths, peut-être aussi les Burgundions.

2. La forme latine *Armorici* diffère sans doute de celle qu'emploie Procope, Ἀρβόρυγοι ; mais cette différence ne repose peut-être que sur une erreur de copiste, μ pouvant facilement être pris pour ε ; peut-être encore a-t-elle pris naissance de ce que la langue grecque et la langue latine ont cherché à rendre, chacune de leur côté, un son indigène intermédiaire entre M. et B. Voy. Lœbell, p. 125.

les ordres de leurs princes contre les rois mérovingiens¹. Le récit de Procope confirme, on le voit, la seconde des deux phrases que nous avons relevées dans les *Gesta*, et qui nous ont paru empruntées à des annales latines. — Mais, ce récit, il importe avant tout de le bien comprendre. On a cru devoir en tirer cette conclusion, que, dans le nord de la Gaule², ou tout au moins dans les pays entre la Seine et la Loire, les Romains s'étaient soumis à Chlodovech par un traité formel³. Or, si nous jetons les yeux sur ce que Procope nous donne comme les clauses de ce traité, nous nous trouvons en présence de certains faits qui devaient nécessairement suivre la conquête. Il est permis de croire que Procope⁴ aura voulu ramener à un événement unique, ou présenter comme une chose arrivée à jour fixe, ce qui existait de son temps comme conséquence d'un développement historique, c'est-à-dire la réunion des Franks, des Gaulois, et des Romains sous un seul roi, en un seul Etat. Dès lors, l'idée d'un contrat devait naturellement se présenter à son esprit. Il ne faut pas nous étonner si, d'après notre auteur, ce traité ne fut arrêté que lorsque les Franks eurent vainement tenté de subjuguier les Arboryques; même nos sources d'information, si pauvres pourtant, parlent de combats livrés dans les pays en question; Procope lui-même devait donc en avoir connaissance, quoique d'une manière vague et incomplète. Peut-être songe-t-il dans ce passage, à la lutte de Chlodovech avec Syagrius.

Une telle interprétation du récit de Procope, enlève la plus grande partie de son importance à cette déclaration, pourtant formelle, de notre auteur : à savoir, que les Arboryques

1. Voy. Lœbell, p. 127. Lœbell cite avec raison ce passage de Grégoire, iv, 4 : « nam semper Britanni sub Francorum potestate post obitum regis Chlodovechii fuerunt, et comites, non reges, appellati sunt. » En 511, les évêques du Mans, de Rennes, d'Angers, de Nantes et de Vannes, souscrivent les décisions du concile d'Orléans; leurs diocèses devaient donc faire partie, à cette époque, du royaume de Chlodovech. Voy. *Conciliorum Galliae collectio*, i, p. 843; v. aussi Bouquet, iv, 102.

2. D'après Fauriel, (ii, 35) Procope confond les Bretons d'Armorique avec les Gallo-Romains de Syagrius.

3. Lœbell, p. 128 et ss., suppose qu'un contrat équitable réglait dans ces contrées les droits de propriété et la condition juridique des populations Romanes.

4. Waitz, *Verfassungsgeschichte*, ii, 53.

écoutaient favorablement les propositions des Franks, parce que ces derniers pratiquaient la religion chrétienne, et que d'autres soldats romains se joignirent aux Franks et aux Arboryques réunis, pour ne pas s'unir aux Ariens. Au point de vue de la chronologie, on ne saurait s'aider de ce passage pour déterminer l'époque où les pays entre la Seine et la Loire firent leur soumission ¹ ; car il est prouvé que Chlodovech régnait déjà sur ces contrées, quand il se convertit au christianisme. Nous avons bien un témoignage qui rapporte à la même année la conversion de Chlodovech et l'assujettissement de la Gaule, mais il est manifestement entaché d'erreur ².

Voici quelle est, en résumé, la marche générale des faits, en ce qui concerne la fondation du royaume Frank dans la Gaule septentrionale : en 486, Chlodovech, soutenu par son parent Ragnachar, bat Syagrius dans les environs de Soissons ; à la suite de cette victoire, il réduit en sa puissance tout le pays jusqu'à la Seine. Plus tard, on le voit s'emparer, non sans combat, à ce qu'il semble, du territoire compris entre la Seine et la Loire ; cependant la région de l'extrême Ouest, colonisée par des Bretons, ne se soumet point encore. A partir de ce moment, le point central autour duquel gravite l'empire de Chlodovech se trouve placé, non plus dans les anciens domaines du chef salien, mais dans les provinces gauloises qu'il vient d'acquérir ; ce fait se traduit dans les faits par un changement de résidence : Chlodovech transporte le siège de sa puissance à Soissons ³.

On se demandera peut-être à quel régime la population romaine des pays nouvellement acquis par Chlodovech, se trouva désormais soumise. Pour résoudre cette question, il

1. Pétigny, II, 397 et ss., établit par des raisonnements de fantaisie que les villes sénonaises, entre autres la cité de Paris, assiégée pendant 5 ans (v. p. 31), se soumirent à Chlodovech quand celui-ci, par son mariage avec une chrétienne catholique, leur eut donné l'espoir de sa prochaine conversion. (Pétigny, II, 411.) Les pays entre la Seine et la Loire ne se seraient soumis qu'après cette conversion (p. 419.)

2. Voy. l'appendice, I ; et Waitz, *Verfassungsgesch.* II, 53 ; n. 1.

3. La *V. Remigii* (Bouquet, III, 377 E,) qui affirme expressément le fait, mérite, à vrai dire, peu de créance ; mais ce changement de résidence résulte d'un passage de Grégoire (II, 27), où Soissons est indiqué comme l'endroit où se fit le partage du butin.

faut se reporter à notre interprétation du récit de Procope, ainsi qu'aux paroles par lesquelles Grégoire, rapportant la conquête du royaume de Syagrius, termine sa narration ¹. La portée de ce passage est plus grande qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord ; le choix des expressions, la structure de la phrase, ne permettent pas d'en douter. Syagrius, nous dit Grégoire, fut secrètement mis à mort, après que Chlodovech eut été investi de son royaume. Apparemment ces derniers mots signifient : après que Chlodovech eut été par un acte officiel reconnu comme maître, par les Romains, sujets de Syagrius. Si les choses se sont effectivement passées de la sorte, il s'ensuit que la situation des Romains par rapport aux Franks, n'a nullement été celle d'un peuple asservi ; et ce qui donne un nouveau poids à cette manière de voir, c'est ce que nous pouvons savoir du régime politique fondé par Chlodovech d'après la condition postérieure des Romains dans le royaume Frank. Or il se trouve que, dans la plupart des cas, les vainqueurs respectèrent ce qui était encore debout dans les derniers temps de l'empire ².

Un fait à noter ici, fait capital et significatif, c'est que le peuple de Chlodovech ne se fixa pas en masse dans les pays qu'il venait de conquérir. La vieille maxime des conquérants germains : les vaincus doivent céder aux vainqueurs, soit leur territoire tout entier, soit une certaine portion de ce territoire, pouvait donc ne pas trouver son application dans la circonstance présente. Chlodovech voulait-il doter ses compagnons ? Assez de terres, en ce cas, n'attendaient que des maîtres : le domaine des empereurs romains, c'est-à-dire de l'Etat, les possessions des vétérans et des soldats romains, étaient échus en partage au roi frank ; il y avait là de quoi fournir des terres, s'il le fallait, à tous ceux qui

1. « Quem (Syagrium) Chlodovechus receptum custodiae mancipari praecepit : *regnoque ejus accepto* eum gladio clam feriri mandavit. » comp. Grég. II, 40 ; dans ce dernier passage, la royauté est déferée à Chlodovech par les Ripuaires ; l'auteur emploie la locution « accipere regnum. » Ailleurs (II, 42) nous voyons reparaître la même expression : c'est lorsque Chlodovech, par droit de naissance, acquiert le royaume de Ragnachar.

2. Voy. Waitz, *Verfassungsgesch.*, II, 60 et ss. ; et les auteurs cités dans ce passage.

l'avaient aidé dans son entreprise, et donner au royaume frank une base matérielle indispensable ¹. Une chose prouve, d'ailleurs, que les vainqueurs ne touchèrent pas à la propriété territoriale privée : dans les derniers temps de l'empire romain, nous trouvons en Gaule certaines classes de Romains libres ; et ces mêmes classes, nous les retrouvons dans le royaume frank, du temps de Karl le Grand : d'un côté, les *possessores*, c'est-à-dire les hommes ayant une terre ; de l'autre, les *tributarii*, c'est-à-dire des hommes n'ayant pas de terre ². On comprend, d'après cela, que le régime financier romain dut naturellement survivre à la ruine de l'empire. Après comme avant la conquête, le *possessor* paya la contribution foncière, tandis que le *tributarius* acquittait l'impôt personnel : seulement, le produit de ces taxes entraît dans le trésor du roi frank, qui régnait à la place de l'empereur romain. Comme héritiers des empereurs, les souverains franks se trouvaient investis en outre, vis-à-vis des Romains, de certains droits fiscaux, notamment des droits sur les mines, sur les pâturages, sur les forêts : les droits de douane et de péage furent également conservés ³.

Un autre fait de la plus haute importance, c'est la persistance du droit romain après la conquête franque. La *Constitutio* de Chlotachar I déclare que les procès entre Romains doi-

1. Guérard, *Comment. sur le Polypt. d'Irminon* 1, 503. — Guérard suppose d'ailleurs, sans fournir aucune preuve à l'appui, que le roi Mérovingien avait mis en réserve « une espèce de domaine commun ou public. » Il ne faudrait pourtant pas, sans raison valable, transporter chez les Franks ce que nous trouvons chez les Anglo-Saxons.

2. *Lex emendata* (Pardessus, *Loi salique*, p. 305.) Tit 43. 6. Si quis *Romanum hominem, conticam regis*, occiderit, xii M dinariis, qui faciunt solidos ccc, culpabilis judicetur. — 7. Si *Romanus possessor*, id est, qui res in pago ubi commanet proprias possidet, occisus fuerit, is qui eum occidisse convincitur iv M dinariis, qui faciunt solidos c, culpabilis judicetur. — 8. Si quis *Romanum tributarium* occiderit, mccc dinariis, qui faciunt solidos xlv, culpabilis judicetur. — Voy. p. l'interprétation de ce passage Savigny, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, iv, 369 sqq.

3. Schaeffner, *Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs*, 1, p. 193, sqq. Voir aussi le diplôme publié par Pardessus (*Diplomata*, 1, 57.)

vent être jugés selon les lois romaines ¹. Il résulte des termes généraux dans lesquels est conçu cet article que le droit criminel et le droit privé romain restèrent l'un et l'autre en vigueur. Mais il ne faudrait pas conclure de là que l'organisation judiciaire de l'empire ait été pareillement maintenue. Les Romains comparaissaient, soit comme demandeurs, soit comme défendeurs, devant les mêmes tribunaux que les Franks, sans excepter les cas où les deux parties étaient romaines ². En un mot, les différends entre Romains et Franks, aussi bien que les différends entre un Frank et un autre Frank, se vidaient devant le *Graf*: c'est un point hors de doute.

Ainsi, la fondation du royaume frank sur le sol de la Gaule ne changea pas le régime de la propriété territoriale ni le système d'impositions dont ce régime formait la base; le droit romain resta en vigueur. En revanche, la condition sociale du Romain fut réglée conformément au droit germanique. La loi salique voulait que tout Romain possesseur d'une terre libre, mais payant l'impôt foncier, eût un wergeld égal à celui du lile frank, c'est-à-dire un wergeld de 100 *solidi*. Tel fut le principe qu'on appliqua dans les pays conquis par Chlodovech. Quand au Romain qui ne possédait pas de terre, ou qui cultivait celle d'autrui moyennant une redevance, il avait un wergeld de 45 *solidi*. Au-dessus de ces deux classes de personnes venait le *conviva regis*, produit de la civilisation germanique qui n'apparaît qu'avec la monarchie franque ³. Il ne faudrait pas voir dans l'assimilation du Romain libre au lile frank sous le rapport du wergeld, une espèce de dégradation sociale. Le seul fait qu'un wergeld était attribué au Romain, montre assez qu'on voulait élever celui-ci au niveau du Germain: privé de cette garantie légale, il n'aurait pu prendre place au sein du nouvel ordre de choses. Son wergeld, à vrai dire, était moindre que celui du Frank libre: son origine, considérée comme moins honorable, motivait la différence ⁴. Mais cette circonstance n'a guère influé sur la situation des Romains dans le

1. Portz, *Legg.* I, p. 1. c. 4, « Inter Romanos negotia causarum Romanis legibus praecepimus terminari »

2. Waitz, *Verfg.* II, 367, 468.

3. Savigny, *loc. cit.* et Schwefner I, 107.

4. Læbell p. 132-155.

royaume frank, car nous voyons plus tard qu'elle n'est inférieure en rien à celle des Franks. Des mariages sont conclus; les Romains servent eux-mêmes dans l'armée; ils prennent part aux guerres intérieures. Nous en trouvons qui occupent, dans l'intimité du roi, les positions les plus influentes, celles de conseillers ou d'ambassadeurs, par exemple; ils deviennent officiers royaux, *herzogs* ou *grafs*, et jouent à ce titre un rôle important pendant la paix comme pendant la guerre¹. Il serait donc faux de prétendre que la condition sociale du Romain a été moins bonne, sous les souverains franks, qu'elle ne l'était du temps de l'empire: bien au contraire, on voit qu'en entrant dans le royaume frank, les Romains ont obtenu la plénitude des droits civiques.

CHAPITRE III

Premiers combats livrés par Chlodovech à des peuplades germanes. — Soumission des Thuringiens et des Alamans.

En s'emparant des provinces romaines de la Gaule septentrionale, Chlodovech avait ménagé, dans son nouveau royaume, une large place à l'élément roman. Pour conserver à cet empire naissant son caractère primitif, il importait donc singulièrement d'y faire entrer aussi des peuplades d'origine germane. Une guerre dirigée contre les Thuringiens, et terminée par la soumission de cette tribu, forme le prélude de cette seconde série d'entreprises. L'événement eut lieu, d'après Grégoire², la dixième année du règne de Chlodovech (491). Il ne s'agit pas ici des Thuringiens domiciliés dans l'intérieur de l'Allemagne: c'est un point trop bien établi aujourd'hui pour qu'il soit nécessaire d'y revenir³. Il ne s'agit pas non plus des habitants de

1. Lœbell, *loc. cit.*

2. Grég. II, 27. « Decimo regni sui anno Thoringis bellum intulit, eosdemque suis ditionibus subjugavit. »

3. Waitz, *Das alte Recht der salischen Franken*, p. 48-52; et *Vfg.* II, 68. Dans ce dernier passage l'auteur fait remarquer que les *Gesta* voient déjà dans les Thoringi les Thuringiens d'Allemagne.

Tongres : du moins on ne saurait apporter aucune raison plausible à l'appui de cette opinion ¹. Une phrase échappée à Grégoire semble dire implicitement que les Thuringiens étaient proches voisins de la mer ², aussi les placerons-nous, — c'est l'hypothèse la plus vraisemblable, — sur la rive gauche du Rhin, près des embouchures de ce fleuve et de la Meuse. Y avait-il, entre ces Thuringiens et les Franks Saliens, quelque lien de parenté ? Nous manquons des données nécessaires pour résoudre le problème. Evidemment Grégoire ne considère pas les Thuringiens comme apparentés aux Franks.

La guerre que Chlodovech soutint contre les Alamans nous est un peu mieux connue que la précédente ; mais ici encore la clarté de nos renseignements n'est pas tout-à-fait aussi grande que nous pourrions le désirer.

Grégoire ³ fait de cette guerre la cause déterminante de la conversion de Chlodovech. En cela, il se conforme à une tradition sans doute très répandue de son temps, et à laquelle le clergé catholique en particulier devait être très-attaché. D'après son récit, les Franks marchèrent contre

De là les modifications apportées au récit de Grégoire : « *commoto exercitu magno valde in Toringiam abiit, ipsosque Toringos plaga magna prostravit.* » (N. de l'A.) Nous ne croyons pas que le royaume de Thuringe s'étendait jusqu'au Rhin vers *Disparqum* Duisbourg (Grég. II. 9) et séparait les Saxons et Frisons au N. des Franks, Alamans et Bavares au S. Nous pensons donc que Childerich et Chlodovech passèrent tous deux le Rhin, le premier pour chercher asile chez les Thuringiens, le second pour les combattre (N. du T).

1. Huschberg, p. 629 et Pétigny, II, 406, défendent cette manière de voir.

2. Basine dit à Childerich (Grég. II, 12) : « *si in transmarinis partibus aliquem cognovissem utiliorem te....* »

3. Grég. II, 30. Les différences qu'on remarque ici entre le récit de Grégoire et ceux de l'*Historia epitomata* et des *Gesta*, sont plus importantes que d'habitude ; nous en tenons compte plus bas. Les rôles joués par Aurélien dans les *Gesta* n'est certainement pas historique ; il n'est mentionné que dans les poèmes composés sur le mariage de Chlodovech ; dans tous les cas, nous ne devons pas mêler cette fable au récit des faits. La *V. Remigii* (Bouquet III, 375) qui embellit ça et là le récit de Grégoire ; la *V. Chrothildis* (ib. 398) qui l'abrège ; enfin la *V. Arnulfi* (ib. 383.) se servent toutes les trois des *Gesta*.

les Alamans en 496 ¹. « Les deux armées, en étant venues aux mains, combattent avec acharnement; celle de Chlodovech va être taillée en pièces. Chlodovech, voyant le danger, implore d'un cœur fervent et d'une voix haute le Dieu des chrétiens, le Dieu que révère la reine Chrotechilde. Tandis qu'il prie, les Alamans tournent le dos, commencent à prendre la fuite; puis, voyant leur roi mort, ils se soumettent à la domination de Chlodovech, en disant: « Cesse, de grâce, de faire périr notre peuple, car nous sommes à toi. » Chlodovech, après avoir arrêté la guerre, exhorte le peuple alaman à lui rester fidèle, revient en paix dans son royaume, et raconte à la reine comment, en invoquant le nom du Christ, il a remporté la victoire. »

Où se livra cette bataille décisive, qui fut suivie, d'après notre auteur, de la soumission du peuple alaman? Grégoire ne nous l'apprend pas; toutefois, on a longtemps regardé Zül-pich, (Tolbiac) ville située au Sud-Ouest de Cologne, comme le point où s'étaient rencontrées les deux armées ². Grégoire, en effet, dit incidemment dans un autre passage ³, que Sigebert, roi des Franks Ripuaires, devint boiteux en combattant contre les Alamans non loin de Zül-pich. Mais rien ne prouve que le combat dont il s'agit ici soit celui d'où Chlodovech sortit vainqueur ⁴; il semble du moins que, si cela

1. Cette date résulte d'une variante que nous donne un ancien manuscrit de Grégoire; comp. Bouquet II, praef. p. VII. « Bello prohibito, cohortato populo, cum pace regressus narravit reginae qualiter per invocationem nominis Christi victoriam meruit obtinere. Actum anno XV. regni sui. » Les *Gesta* indiquent également cette date; ils l'ont puisée, sans doute, dans d'anciens manuscrits de Grégoire.

2. C'est l'opinion qu'ont adoptée, à la suite de Mascou (II, 44) et de Dubos (IV, 1) la plupart des historiens modernes, entre autres Düntzer, *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, III, 32 et XV, 50 n. 44; Merkel lui-même, *De republica Alamannorum*, p. 6, a reproduit cette erreur.

3. Grég. II, 27. « Hic Sigibertus pugnans contra Alamannos apud Tulbiacense oppidum percussus in geniculo claudicabat. » Le changement de *Tulbiacense* en *Tullense* ou *Tulliacense*, adopté par Türk, *Forschungen*, III, 98, n'est pas nécessaire. Sur l'infirmité de Sigibert, comp. Grég. II, 40. Dans ce passage, Chlodovech écrit au fils de Sigebert: « ecce pater tuus senuit et pede debili claudicat. »

4. Voir, pour la réfutation de cette opinion, Luden, III, 649, Sybel, *Jahrbücher*, III, 39, loc. cit. et Waitz, *Verfg.* II, 65.

était, l'historien aurait fait quelque allusion à la bataille dont il avait parlé plus haut. Une autre supposition, non moins arbitraire que la précédente, consiste à chercher, dans cette rencontre entre Sigibert et les Alamans, le prétexte invoqué par Chlodovech pour commencer la guerre¹. Quant au lieu où se livra la bataille, les renseignements fournis par Grégoire ne nous permettent pas, comme on voit, de le déterminer avec exactitude : par bonheur, d'autres informations, ayant leur valeur propre, nous viennent ici en aide ; c'est à la *Vie de Saint Vaast* que nous les empruntons². L'auteur raconte que lorsque Chlodovech eut pénétré dans le pays des Alamans, les deux armées, également avides d'en venir aux mains, se virent séparées avant de combattre par les eaux du Rhin³. Il semble, d'après cela, que la bataille dut s'engager au moment où Chlodovech cherchait à passer le fleuve. En ce qui touche les péripéties de la journée, le récit de notre hagiographe s'accorde avec celui de Grégoire ; il en diffère pourtant sur un point : le roi des Alamans, au lieu de tomber parmi les morts, se soumet avec son peuple au souverain frank. Cette variante n'a peut-être d'autre fondement qu'une simple inadvertance⁴. Notre écrivain nous apprend que Chlodovech, après sa victoire, revint à Reims, en passant par Toul, le pays de Vouzy, Rilly, et en suivant le cours de l'Aisne⁵. Il se rencontre ici avec une autre source, qui nous

1. Luden, III, 68 ; Rettberg, *Kirchengeschichte*, I, 265 ; et Düntzer, *op. cit.* ont essayé de prouver la réalité de cette hypothèse.

2. Bouquet, III, 372. — Sybel, *Jahrbücher*, III, 40, défend avec raison la véracité de notre hagiographe, attaquée par Düntzer, *loc. cit.*

3. Le texte de cette Vie est certainement moins altéré que ne l'a dit Düntzer. Celui-ci voulait, en attaquant le texte, se débarrasser d'un renseignement qui le gênait, et qui cependant est des plus précieux. Le sens général de la phrase n'est pas douteux : la voici mot pour mot : « Quo cum venisset ab utroque acies et nisi obvium hostem habuisset Rheni, tam Franci quam Alamanni ad mutuam caedem inhiarent..... »

4. Nos sources les plus anciennes s'accordent sur ce point avec Grégoire ; v. plus bas, p. 43, n. 6 ; et p. 45, n. 2.

5. « Victor... ad Tullum oppidum venit... Dum pariter pergerent, quadam die venerunt in pago Vongise ad locum qui dicitur Grandeponte juxta villam Rilugiago super fluvium Axona. Deinde ad Remorum urbem... perduxit. »

montre le roi des Franks s'arrêtant à Joine, sur son retour ¹. De tout cela nous pouvons conclure avec assez de vraisemblance que le champ de bataille en question se trouvait sur le cours supérieur du Rhin ².

La victoire de Chlodovech amena, selon Grégoire, la soumission du peuple alaman. L'exactitude de cette assertion a été révoquée en doute. Rien de plus injuste. Nous savons que Theoderich le Grand ne vit pas d'un œil indifférent les événements qui nous occupent, qu'il s'y mêla même en qualité de médiateur. Sa lettre à Chlodovech nous a été conservée; on la trouvera dans la collection des lettres de Cassiodore ³. Cette lettre fut écrite à l'époque où il y avait déjà parenté entre les deux princes, et où Chlodovech, selon toutes les apparences, professait déjà la religion chrétienne ⁴. C'est bien à l'occasion de la guerre dont parle Grégoire, et non à l'occasion d'une guerre postérieure ⁵, qu'elle fut composée; pour s'en convaincre, il suffit d'étudier les faits qui y sont mentionnés. Or, que lisons-nous dans cette épître? Que les tribus alamannes se sont courbées sous la main victorieuse de Chlodovech; que leur roi est mort; que l'orgueil de ce peuple a été brisé; que les vaincus ont humblement supplié le vainqueur de leur laisser la vie sauve ⁶. Theode-

1. V. *Arnulfi*, Bouquet III, 333. « Victor (Chlodoveus) ad Juviniacum in pago Suessonico remeavit. »

2. Comment Sybel, *loc. cit.*, en est-il venu à faire de Toul le lieu où s'était livrée la bataille? Je ne parviens pas à le comprendre.

3. Cassiodore *Var.* II, 41.

4. C'est ce qu'a démontré Düntzer, *Jahrb.* xv, 35 et ss. en s'appuyant sur des expressions telles que: *affinitas, parentes, gentilitas*.

5. Düntzer, après avoir le premier émis cette opinion, *Jahrb.* III, 34, l'a maintenue contre Waitz, qui la rejette, *Vfj.* II, 57. n. 4. L'hypothèse d'une guerre postérieure n'est certainement pas admissible; un passage d'une lettre d'Avit, écrite peu de jours après Noël en 496, coupe court à tous les doutes en ce qui concerne la campagne de 496. Voy. plus bas, p. 50, n. 1. La lettre de Theoderich paraît avoir été composée peu après la fin de la guerre.

6. « Alamannicos populos causis fortioribus inclinos, victrici dextera subdidistis..... Memorabilis triumphus est, Alamannum acerrimum sic expavisse, ut tibi cum cogas de vitae munero supplicare. » L'étroite relation d'un tel langage avec le récit de Grégoire saute aux yeux de prime abord. « Sufficiat illum regem cum gentis suae superbia cecidisse, sufficiat innumerabilem nationem

rich félicite le souverain frank de son triomphe; mais en même temps il le supplie de ne pas donner suite à ce qu'il appelle *ses mouvements contre des restes épuisés* (à la colère qui l'anime ?); en effet, dit-il, ceux qui se sont réfugiés sous la protection de son parent (du parent de Chlodovech) doivent obtenir leur pardon, d'après les lois de la clémence. Oui, Chlodovech épargnera les malheureux qui, chassés de leur pays, sont venus chercher un asile sur son territoire (sur le territoire des Ostrogoths). Car s'il persistait à combattre ceux des Alamans qui survivent encore, on ne croirait jamais qu'il a défait la nation toute entière. Theoderich exprime, en terminant, l'espoir de voir sa prière écoutée, et promet, à cette condition, de ne rien entreprendre contre Chlodovech¹.

On voit ce que c'était que ces Alamans qui vinrent trouver Theoderich, lui demandant de les accueillir et de les protéger : un reste de combattants épuisés. rien de plus ; — on est presque tenté de les regarder comme une troupe de guerriers échappés du carnage ; — quant à la masse du peuple, elle avait passé sous le joug de Chlodovech. Ces fugitifs, dont le nombre ne peut avoir été très-considérable, Theoderich veut les arracher à l'esclavage qui les menace en vertu du droit de conquête. Comme il dit expressément que ces étrangers se sont réfugiés dans son royaume après avoir été chassés de leur patrie, on ne saurait admettre qu'il ait eu l'intention d'enlever à Chlodovech certaines portions du territoire alaman.

Ce qui est moins facile à comprendre que l'épître précédente, c'est un passage du panégyrique de Theoderich par l'évêque Ennodius, passage relatif aux circonstances qui nous oc-

partim ferro partim servitio subjugatam. » — C'est avec intention que les termes d'*Alamannici populi* et les expressions synonymes de *natio*, de *gens*, sont rapprochés dans cette lettre. Les Alamans se divisaient autrefois en plusieurs tribus gouvernées par des rois différents; actuellement ils se trouvent réunis sous un seul chef.

1. « Sed..... motus vestros in fessas reliquias temperate, quia jure gratiæ merentur evadere, quos ad parentum vestrorum defensionem respicitis confugisse. Estote illis remissi, qui nostris finibus celantur exterriti... Nam si cum reliquis configis, adhuc cunctos superasse non crederis... Cedo itaque suaviter genio nostro, quod sibi gentilitas communi remittere consuevit exemplo. »

cupent¹. S'il faut en croire notre panégyriste, Theoderich a fait entrer l'Alamannie toute entière dans les limites de l'Italie, et cela, sans causer aucun dommage aux propriétaires romains; de cette manière, les Alamans ont retrouvé un roi, après avoir perdu leur ancien chef². Eux, les habituels dévastateurs du territoire de Rome, ils sont devenus les gardiens de l'empire latin. Et c'est pour leur bonheur qu'ils ont fui leur patrie : ils ont participé ainsi aux richesses du sol romain³. Ils ont acquis une terre qui se laissera aisément remuer par la houe, bien qu'ils ne puissent oublier entièrement ce qu'ils ont perdu⁴. On a vu sous Theoderich

1. Ennodii panegyricus, ap. Manso, *Gesch. des ostgothischen Reiches*, p. 477.

2. « Quid ? quod a te Alamanniac generalitas intra Italiae terminos sine detrimento Romanae possessionis inclusa est, cui evenit habere regem, postquam meruit perdidisse. » On sera sans doute tenté, à première vue, de regarder le mot *generalitas* comme s'appliquant à la totalité du peuple alaman ; mais il faut remarquer qu'Ennodius n'emploie nulle part celui de *peuple*. On peut donc porter ce mot sonore au compte du panégyriste, et le traduire par « communauté » ou par quelque chose d'approchant. On ne saurait dire au juste comment *inclusa est* doit être compris. Remarquons qu'Ennodius mentionne la mort du roi des Alamans ; en cela, il est d'accord avec Grégoire.

3. « Facta est Latiaris custos imperii, semper nostrorum populatione grassata, cui feliciter cessit fugisse patriam suam, nam sic adepta est soli nostri opulentiam. » — On peut hésiter sur la question de savoir si les mots *custos imperii* signifient que les Alamans recueillis par Theoderich reçurent la garde d'une frontière, ou s'il faut simplement les prendre au sens figuré. La première de ces deux interprétations nous paraît la plus vraisemblable : étant donné le caractère bien connu du règne de Theoderich, on ne trouvera pas étrange que la coutume romaine de confier aux barbares la surveillance des frontières ait été conservée sous ce prince. Les mots « fugisse patriam » ne laissent aucun doute sur la véritable signification de ce passage ; il en est de même de ceux qui suivent : « adepta est soli nostri opulentiam », et « acquisistis terram » ; on ne peut les expliquer qu'en interprétant comme nous l'avons fait la lettre de Theoderich. Tout le monde voit quelle étroite relation il y a entre ce « fugisse patriam » et le « qui nostris finibus celantur exterriti » de la lettre.

4. « Acquisistis, quae noverit ligonibus tellus adquiescere, quamvis non contigerit damna nescire. » Ici encore on voit clairement que les Alamans avaient abandonné leur patrie. Le territoire qu'ils reçoivent en dédommagement devait être inculte puisque Ennodius fait remarquer qu'il est *propre à la culture*.

la prospérité naître de la mauvaise fortune. Les Alamans, enfin échappés à leurs roseaux, s'applaudissent de cultiver une terre qu'ils aiment, parce qu'habitues à des demeures mal fermées, ils lui doivent le bienfait d'un jonc plus solide¹. Ce passage ne confirme en rien l'hypothèse d'après laquelle Theoderich aurait réuni à ses domaines des territoires alamans. Ce qui paraît en résulter, c'est que le roi des Ostrogoths, après avoir plaidé avec succès la cause des Alamans fugitifs, leur assigna un poste fixe sur la lisière septentrionale de son royaume. Il le fit, nous dit Ennodius, sans nuire aux propriétaires romains; il semble, d'après cela, qu'on ait donné aux nouveaux venus des terres incultes, ou tout au moins délaissées, comme il devait tant y en avoir à cette époque. Ces Alamans, dont le nombre, nous le répétons, ne peut avoir été considérable, se chargèrent probablement, pour payer l'hospitalité qu'on leur accordait, de la défense des frontières: il importait, en effet, à Theoderich de garantir la limite septentrionale de son empire contre les empiètements possibles de la monarchie franque, devenue sa proche voisine par suite des derniers événements. Quant à la question de savoir où se trouvaient les établissements de ces Alamans fugitifs, et quelle en était l'étendue, l'insuffisance de nos renseignements ne nous permet pas de la résoudre d'une manière certaine².

Tels sont les faits qui découlent, pour tout esprit non prévenu, de nos sources d'information, en ce qui concerne la médiation de Theoderich. Ils ne contiennent, comme on voit, rien de contraire aux assertions de Grégoire sur la pleine et

1. « Sub te vidimus eventus optimos de adversitate generari et fieri secundorum matrem occasionem periculi. Ulvis liberata gratulatur terram incolens, quae hactenus dehiscens domiciliis, solidiori schœni emergebat beneficio. » — Voir, pour l'interprétation de ce passage, les observations de Manso. Ennodius veut dire que les Alamans trouvèrent dans leur nouvelle patrie des demeures plus solides, mieux à l'abri du vent et de l'orage, que celles auxquelles ils étaient habitués.

2. Manso, p. 59, pense que ces Alamans s'établirent dans les Grisons actuels; suivant Burckhardt, *Archiv für Schweizerische Gesch.* iv, 49, ils se fixèrent sur les frontières de la Souabe, dans la partie septentrionale du Vorarlberg (*Bregenzerwald*), la vallée supérieure du Lech et l'Oberinntal, en Tyrol, pays où de nos jours encore, si nous en croyons l'auteur, règne le dialecte alaman.

celle soumission du peuple alaman, après la victoire de Chlodovech. Supposer que la partie méridionale de l'Alsace¹, ou tout au moins du territoire alaman², échut en partage à Theoderich, c'est émettre une hypothèse que rien ne confirme³. Mais cette hypothèse n'est pas la seule qu'on nous propose : certaines fractions de l'Alamannie, nous dit-on encore, conservèrent leur indépendance. En effet, Theudebert, petit-fils de Chlodovech, soumit, lui aussi, des Alamans, à ce que rapporte un historien⁴. Il n'est pas douteux que cet historien n'ait ici en vue l'événement dont il reparle plus bas, lorsqu'il dit que les Ostrogoths, pressés par les Romains d'Orient, abandonnèrent le peuple alaman⁵; or, dans ce peuple, nous croyons qu'il faut voir précisément notre colonie alamanne, établie sur le territoire des Ostrogoths⁶.

Ce passage ne prouve donc pas qu'il y eût encore, du temps de Theudebert, des souverainetés alamanes indépendantes; en revanche, les informations que nous fournissent certaines sources franques sembleraient presque nous mener à cette supposition. Les Gesta, par exemple, rapportent que Chlodovech entreprit une expédition contre les Alamans et les Suèves⁷; il n'est pas question de ceux-ci dans ce que l'au-

1. Luden, III, 70.

2. Stælin, *Wurtembergische Gesch.* I, 150 pense que la partie Alamanne de la Suisse échut en partage à Theoderich, avec les pays qui formèrent plus tard les diocèses de Constance et d'Augsbourg.

3. Quand Agathias, I, 6, parle des Alamans soumis par Theoderich : « τούτους δὲ πρότερον Θεωδέριχος... ἐς φόρου ἀπαγωγὴν παρατησάμενος κατήκοος εἶχε τὸ φύλον, » il n'a certainement en vue que notre colonie alamanne. Voy. Waitz, *Verf.* II, 58, n. 1.

4. Agathias, I, 4 : « παραλαβὼν δὲ τὴν πατρίαν ἀρχὴν ὁ Θεωδίδερος τοὺς τε Ἀλαμαννοὺς κατεστρέψατο καὶ ἄλλα ἅττα πρόσσιχα ἔθνη. »

5. Agathias, I, 6 : « Ἰόθθαι ὑποθωπεύοντες τοὺς Φράγκους... ἐτέρων τε πολλῶν ἐξίστανται χωρίων καὶ μὲν ἐν καὶ τὸ Ἀλαμαννικὸν γένος ἀπίεσαν. » Voy. Stælin, 150, n. 4; et 152.

6. Stælin voit naturellement dans les territoires alaman conquis ici par les Franks, ceux dont Theoderich, selon lui, s'était emparé autrefois, territoires dont ce prince se serait exagéré l'importance. Voir, sur la façon dont Merkel a compris ces événements, Waitz, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1850. p. 398.

7. *Gesta.* c. 14. Chlodovech refuse de croire au Dieu des chrétiens, « donec tandem aliquando bellum contra Alamannos Suevosque moveret. »

teur dit ultérieurement de cette campagne. En admettant qu'il faille voir dans cette variante autre chose qu'une simple paraphrase du texte de Grégoire ¹, on pourrait en induire que les Suèves, c'est-à-dire, les tribus domiciliées un peu au Sud-Est des Alamans, ne partagèrent pas le sort de ces derniers ². D'autre part, l'*Historia epitomata* ³ fait mention de territoires alamans, ou, pour parler plus exactement, de bandes alamannes, qui conservèrent temporairement leur indépendance. D'après cette chronique, les Alamans, chassés de leur pays, errèrent pendant neuf ans de côté et d'autre : enfin, n'ayant pu trouver aucun peuple qui consentit à les secourir contre les Franks, ils se soumirent à Chlodovech. Il est bien douteux qu'on parvienne à concilier ces renseignements avec le récit de Grégoire ⁴ : le mieux est de s'en tenir au témoignage de l'auteur dont l'autorité prévaut en général. Peut-être le rédacteur de l'*Historia epitomata* se conforme-t-il, ici encore, à la tradition populaire, si encline à embellir l'histoire, et songe-t-il aux Alamans qui se réfugièrent auprès de Theodorich.

Nous maintenons donc avec fermeté l'assertion de Grégoire : la victoire de Chlodovech entraîna la soumission du

1. Il est constant que, plus tard, on employa de nouveau le nom de *Suèves* concurremment avec celui d'*Alamans*, et que le premier finit par supplanter le second. Peut-être l'auteur des *Gesta* écrivait-il à une époque où les deux noms servaient à désigner le même peuple, en ce cas, il n'aurait fait que se conformer à l'usage de son temps.

2. Cette induction, il faut le dire, rendrait les contradictions d'Agathias plus faciles à comprendre, mais elle est évidemment forcée. (N. de l'A.) Elle est très-certainement fausse (N. du T.)

3. *Hist. epit.* c. 21, d'après Merkel, p. 32 : » Alamanni terga vertentes in fuga lapsi sunt, Cumque regem suum cernerent interemptum, novem annis exoli a sedibus eorum nec ullam potuerunt gentem comperire qui ei contra Francos auxiliaret, tandem se dicionem Chlodoviae subdunt. » L'interprétation que Luden donne de ce passage est certainement arbitraire, III, 651 ; *exoli* ne peut signifier ce qu'il lui fait dire. Le manuscrit le plus ancien ne justifie pas la correction qu'il propose.

4. Merkel, p. 6. fait deux parts des pays alamans : selon lui, les uns ont été soumis par Chlodovech en 496, après dix ans de luttes ; les Ostrogoths se sont emparés des autres en 536. Les premiers ont conservé leurs lois propres : il s'agirait des Suèves. Mais cette distinction est arbitraire. Voy. Waitz, *Gætt. gel. Anz.* 1850 p. 396.

du peuple alaman tout entier¹. Reste à examiner la question suivante : le territoire des Alamans eut-il partout, après la conquête, un seul et même sort, ou bien les vainqueurs firent-ils certaines exceptions, certaines différences ? De quelque façon qu'on envisage la chose, il est un fait dont on ne peut s'empêcher d'être frappé : les pays arrosés par le Mein et par le Neckar, pays alamans à l'origine, nous apparaissent, à une époque postérieure de l'histoire allemande, comme entièrement franks, tandis que ceux dont s'est formé plus tard le duché d'Alamannie ont toujours conservé leur caractère national. On cherchera peut-être l'explication de ce phénomène dans la manière dont les Franks traitèrent les contrées tombées entre leurs mains. Il se pourrait fort bien, par exemple, que la partie septentrionale du territoire alaman eût été cédée aux vainqueurs ; en d'autres termes, que la doctrine germanique du droit de conquête, en vertu de laquelle tout peuple vaincu devait sacrifier le tiers ou même les deux tiers de ses domaines, eût été mise une fois de plus en pratique dans la circonstance présente². Dès lors, on comprendrait comment une portion du pays des Alamans put conserver sa nationalité et ses lois, pendant qu'une autre portion du même pays devenait complètement franque. Dans la première, le peuple passa simplement sous la domination d'un nouveau souverain ; dans la seconde, il perdit son autonomie, si même il ne quitta pas la contrée³. A vrai dire, nous n'avons pas de témoignage direct qui confirme cette manière de voir⁴. Dans un passage d'une lettre d'Avit,

1. L'hypothèse émise par Luden III, 70, et par Düntzer, xv, 40, d'après lesquels Chlodovech ne conquiert que les pays situés sur la rive gauche du Rhin, est entièrement contraire aux sources. Manso p. 59, paraît croire à une conquête générale de tout le territoire alaman.

2. Il y a quelque exagération à parler d'un « doctrine germanique du droit de conquête », car les exemples les plus frappants que nous connaissions de partages de territoires par tiers sont ceux d'Arioviste avec les Séquanes (Caes. *de Bell. Gall.* I, 31) et des Suèves avec les Saxons (Grég. v, 15) où il n'y avait ni vaincus ni vainqueurs. Le caractère frank des pays du Mein et du Neckar est bien antérieur à la conquête de Chlodovech. (N. du T.)

3. C'est l'avis émis par Waitz, *Verfg.* II, 68.

4. La distinction faite par Theoderich dans sa lettre : « sufficiat innumerabilem nationem partim ferro, partim servitio subjugatam » ; ne se rapporte qu'à la défaite et à la soumission des Alajungmans, Chlodovech.

évêque de Vienne¹, Chlodovech est loué pour la clémence dont il a récemment fait preuve, en affranchissant un peuple devenu son prisonnier de guerre, mais faut-il conclure de là que ce peuple, dans lequel on ne peut voir que les Alamans, avait été placé d'abord dans une condition assez dure, et que son sort s'était radouci ensuite ? C'est une question qui nécessairement doit rester indécise.

CHAPITRE IV

Mariage de Chlodovech.

Dans l'intervalle de temps qui sépare la conquête du pays des Thuringiens et la soumission du peuple alaman, se place le mariage de Chlodovech avec Chrotechilde, fille d'un roi Burgunde.

Grégoire raconte cet événement de la manière suivante² : « Gundioch eut quatre fils : Gundobad, Godegisel, Chilperich et Godomar. Gundobad tua Chilperich son frère par le glaive, attacha une pierre au cou de la femme du même Chilperich, et la noya, puis il condamna à l'exil ses deux filles, dont l'aînée, qui prit l'habit religieux, s'appelait Chrona ; la plus jeune, Chrotechilde. Comme Chlodovech envoyait souvent des messagers en Burgundie, ces messagers rencontrèrent la

mans. Quant à la phrase des *Gesta* : « Alamannos cepit, ipsos terramque eorum sub iugo tributarios constituit ; » il nous paraît bien difficile d'y voir autre chose qu'une paraphrase du texte de Grégoire.

1. *Ep. Aviti*, apud Bouquet iv, 50 : « an misericordiam (vobis praedicabimus) quam solutus a vobis adhuc nuper populus captivus gaudiis mundo insinuat, lacrymis deo ? »

2. Grég. II, 28 : « Huic (Gundeucho) fuerunt quatuor filii, Gundobadus, Godegiselus, Chilpericus, et Godomarus. Igitur Gundobadus Chilpericum fratrem suum interfecit gladio uxoremque ejus, ligato ad collum lapide, aquis immersit. Hujus duas filias exsilio condemnavit : quarum senior mutata veste Chrona, junior Chrotechildis vocabatur. — Porro Chlodovechus, dum legationem in Burgundiam saepius mittit, Chrotechildis puella reperitur a legatis ejus. Qui cum eam vidissent elegantem atque sapientem et cognovissent, quod de regio esset genere, nuntiaverunt haec Chlodovechio regi.

jeune Chrotechilde. Ayant vu qu'elle était belle et sage, et ayant appris qu'elle était du sang royal, ils en informèrent le roi Chlodovech. Celui-ci envoya sur le champ des députés à Gundobad pour demander Chrotechilde en mariage. Gundobad n'osant refuser, la remit entre les mains des envoyés, qui la conduisirent promptement au roi. Chlodovech, l'ayant vue, fut transporté de joie, et l'épousa. Il avait déjà, d'une concubine, un fils nommé Theoderich. »

Outre ce récit, nous en avons deux de date moins ancienne : celui des *Gesta* et celui de l'*Historia epitomata*; les autres, — car on en pourrait citer d'autres, — n'entrent pas en ligne de compte¹. La narration de Grégoire est la plus courte des trois; celle de l'*Historia epitomata* a déjà beaucoup plus d'ampleur; la plus explicite est celle des *Gesta*. Au début, les deux chroniques que nous venons de nommer s'accordent presque textuellement avec l'*Histoire des Franks*; mais elles s'en écartent dès qu'elles arrivent au mariage lui-même; de plus, à partir de ce moment, elles diffèrent sensiblement entre elles. On ne trouve plus, pour ainsi dire, que le squelette du récit de Grégoire dans la double version qu'elles nous en donnent². La minutie, le luxe de détails avec lesquels elles racontent l'événement, ont quelque chose de très-frappant à côté de la brièveté du thème original. Grégoire indique à grands traits, d'un style rapide et simple, les points essentiels; dans les *Gesta* et dans l'*Historia epitomata*, nous trouvons, au contraire, une singulière prolixité,

— Nec moratus ille ad Gundobadum legationem dirigit, eam sibi in matrimonio petens. Quod ille recusare metuens, tradidit eam viris — illique accipientes puellam, velocius regi repraesentant. — Qua visa rex valde gavisus suo eam conjugio sociavit, habens jam de concubina filium nomine Theodoricum. »

1. Voir le sommaire de ces deux récits à l'appendice. La *V. Chrotildis*, Bouquet III, 397 et ss., abrège et arrange arbitrairement à son gré la relation des *Gesta*. Avec une singulière naïveté, l'auteur de cette Vie omet l'un des deux désirs exprimés par Chrotechilde, le désir de vengeance; il craint en effet de nous montrer sa sainte sous un jour défavorable.

2. Les cinq épisodes principaux sont : la destinée des deux filles du roi Chilperich; l'envoi d'une ambassade en Burgundie; la demande en mariage à Gundobad; le départ et le voyage de la fiancée; la célébration des noces. Tel est l'enchaînement des faits et dans le récit de Grégoire, p. 50. n. 1 et dans ceux que nous donnons à l'appendice.

une tendance marquée à tout individualiser ¹, à insister longuement sur telle ou telle circonstance particulière, des discours développés, suivis de répliques étendues. Pour le fond, les récits de nos deux chroniqueurs peuvent à peine se comparer avec celui de Grégoire, qu'ils amplifient à chaque instant. On y rencontre plusieurs faits d'un caractère purement romanesque, tels que le déguisement d'Aurélien en pauvre. A vrai dire, ils en contiennent d'autres qu'on serait plutôt tenté d'admettre ; mais ils les présentent d'une façon si peu identique, et les rangent dans un ordre si différent, que cela seul doit suffire pour nous mettre en garde. L'*Historia epitomata*, par exemple, insiste plus spécialement sur la fuite de Chrotechilde et sur la poursuite dont elle fut l'objet ; les *Gesta* s'étendent davantage sur la célébration des noces ; le côté juridique des négociations qui précédèrent le mariage ressort mieux dans l'*Historia epitomata*, et ainsi de suite.

Les deux narrateurs ne mettent pas toujours en scène les mêmes personnages : la demande de Chlodovech est portée à Gundobad, dans les *Gesta*, par Aurélien, dans l'*Historia epitomata*, par d'autres envoyés ; l'*Historia epitomata* qualifie Aurélien de Romain ; les *Gesta* gardent le silence sur sa nationalité. Certaines données sont traitées différemment dans les deux récits : ainsi l'idée du vol auquel Aurélien s'expose, en s'habillant en mendiant. Toute cette histoire, on le sent, bien qu'arrêtée dans ses contours généraux, est encore flottante, et susceptible de se plier à des formes diverses. En outre, nos deux chroniqueurs comprennent chacun d'une manière très-distincte le caractère et la portée de l'événement qu'ils racontent. Selon l'idée qu'ils prennent pour point de départ, ils impriment aux faits tel ou tel tour particulier. Pour les *Gesta*, le mariage de Chlodovech est la cause de sa conversion au christianisme. Dès le début, l'auteur observe que Chrotechilde est chrétienne ; une fois ce point de départ adopté, tout le reste y concorde. Il s'at-

1. L'*Historia epitomata*, chose remarquable, s'efforce constamment de rattacher les événements qu'elle raconte à un lieu déterminé. Ces localisations, cela va sans dire, ne sont rien moins que sûres. En ceci, les *Gesta* n'imitent pas l'*Historia epitomata* ; tout y est laissé dans le vague.

tache principalement à mettre en lumière la piété de Chrotechilde : la première pensée qui vienne à celle-ci, quand elle se voit recherchée par Chlodovech, c'est qu'une chrétienne ne doit pas épouser un païen ; à peine mariée, elle s'efforce de gagner le souverain Frank à la foi catholique.

D'autre part, l'*Historia epitomata*, source burgunde, considère surtout ce mariage comme ayant amené la ruine du royaume de Burgundie : en épousant Chrotechilde, Chlodovech épouse aussi sa vengeance ; c'est ce dont Aridius se rend parfaitement compte ; il le fait comprendre à Gundobad, mais trop tard ; la fille de Chilperich en quittant le territoire burgunde, prélude aux représailles futures par un acte symbolique. Il est clair que, sous l'influence de cette double conception, le récit des *Gesta* et celui de l'*Historia epitomata* devaient nécessairement revêtir une forme très-différente, et c'est ce qui est arrivé en effet.¹ Sans doute chacune de ces manières de voir peut se justifier historiquement² ; mais nos deux chroniqueurs se laissent trop complètement dominer par elles, pour qu'il ne faille pas se défier de leur témoignage. De plus, nous trouvons chez eux, et particulièrement dans les *Gesta*, une certaine teinte de partialité. Plein d'admiration pour l'énergie des Franks, le rédacteur des *Gesta* regarde les Burgundions comme une nation lâche, impuissante : aussi, d'après lui, les grands de Burgundie déconseillent-ils la guerre, quand le roi la désire. La partialité, dans l'*Historia epitomata*, est moins évidente ; on y remarque pourtant une antipathie assez naturelle pour les Franks³. Il est encore un point qui mérite de fixer notre attention : c'est l'influence exercée sur nos chroniqueurs par le temps dans lequel ils ont vécu et écrit. Des deux côtés, cette influence se fait sentir ; les deux ouvrages portent, en

1. Sans doute l'auteur de l'*Historia epitomata* sait bien que Chrotechilde est chrétienne, et l'on trouve aussi dans les *Gesta* l'idée d'une vengeance à exercer ; mais les deux conceptions que nous avons données pour *caractéristiques* n'en sont pas moins les pivots essentiels des deux récits.

2. Fauriel, II, 493-506, discute la valeur des deux narrations dans un appendice. La tendance dominante qu'il en dégage, c'est un certain désir de faire valoir, aux yeux du souverain frank, la fidélité et le savoir-faire des Gallo-Romains. cf. p. 505, 506.

3. *Hist. epit.* c. 19 : «... quam omni tempore tu et tui scandalizemini a Francis. »

plus d'un endroit, le reflet d'une époque postérieure à celle qu'ils racontent. Les *Gesta*, par exemple, nous dépeignent la situation politique des grands à la cour de Burgundie sous un aspect qu'elle n'avait certainement pas du vivant de Chlodovech. De même, la narration de l'*Historia epitomata* se ressent de ce que la chute du royaume des Burgundes est connue du narrateur : les personnages mis en scène peuvent faire des allusions précises à l'avenir.

Ce qui résulte pour nous des précédentes observations, c'est qu'on ne saurait attribuer aux deux relations postérieures un caractère strictement historique ; ce sont des traditions, des chants, qui, nés de l'inspiration populaire et répétés de bouche en bouche chez les Franks et chez les Burgundions, se sont développés peu à peu, jusqu'au jour où les auteurs de l'*Historia epitomata* et des *Gesta* les ont traduits en prose. Sans doute ces derniers ont tiré bien des choses de leur propre fonds : ainsi, l'idée qui sert de base au récit des *Gesta* a probablement été rehaussée, mise en évidence par le chroniqueur ; peut-être même vient-elle de lui. En résumé, nous pouvons répéter ici ce que nous avons dit à propos de notre première catégorie d'informations concernant Childerich. Pour le critique en quête de la vérité historique, nos deux relations postérieures n'entrent pas en sérieuse considération à côté de celle de Grégoire¹. Elles n'en sont, il est vrai, que plus importantes au point de vue du développement de la poésie héroïque en Allemagne. La poésie héroïque allemande, à la suite des épopées franco-burgundes, a fait plusieurs emprunts à l'histoire de la Burgundie². C'est ainsi que le mariage de Chlodovech avec la vindicative Chrotechilde, considéré comme ayant amené la ruine des Burgundions, a influé d'une manière décisive sur la composition des *Nibelungen*, telle qu'elle s'offre à nous dans les rédactions de la fin du XII^e et du commencement du XIII^e siècle. Mais nos deux récits prouvent que dès le VII^e siècle certaines traditions héroïques de la Germanie étaient

1. Des tentatives telles que celles de Dubos III, 23 ; Huschberg, 632 ; Pétigny, II, 400, qui ont voulu faire de l'histoire en combinant ensemble les deux récits, et en écartant ce qui leur paraissait invraisemblable, ne méritent même pas d'être combattues.

2. Voy. Müller, *Versuch einer mythologischen Erklärung der Nibelungensage*, p. 31 et ss.

devenues des poèmes, dont la partie essentielle a survécu.

Revenons au récit de Grégoire, le seul digne de foi. Du temps où il fut composé, la poésie, à ce qu'il semble, ne s'était pas encore emparée du mariage de Chlodovech. Nous n'avons, du reste, aucun sujet de révoquer en doute le témoignage de notre historien, et nous n'hésitons pas à tenir pour constants les faits qu'il raconte. Ce qu'il dit des crimes de Gundobad soulève pourtant une objection; peut-être nous peint-il ce prince sous des couleurs un peu trop noires¹. Grégoire puisait ses informations à des sources franques, et il se pourrait que les Franks eussent défiguré l'histoire en haine d'un roi burgunde, sectateur de l'arianisme; les autres renseignements que nous avons sur Gundobad lui sont moins défavorables.

A quelle époque Chlodovech épousa-t-il la princesse burgunde? Grégoire ne le dit pas: nous pouvons supposer que ce fut en 493².

On a pensé que la conséquence la plus grave de ce mariage avait été de fournir à Chlodovech un prétexte pour attaquer et pour conquérir la Burgundie, en faisant de lui le vengeur obligé du roi burgunde Chilperich, assassiné par Gundobad. La poésie burgunde, nous l'avons vu, a donné à cette idée un relief particulier. Historiquement, le fait en question n'a pas grande importance; car, en droit, la vengeance avait cessé d'être un devoir pour Chlodovech le jour où il s'était converti au christianisme; d'ailleurs notre prince, en général, ne s'inquiétait même pas de trouver des prétextes pour ses guerres de conquêtes. Ce qui doit plutôt attirer notre attention, c'est l'union de Chlodovech avec une chrétienne, avec une catholique.³ On a plusieurs exemples de rois germains gagnés par leurs femmes à la foi chrétienne, et spécialement à la foi catholique. Si nous consul-

1. Luden, III, 62 et notes; Gaupp, *Die germanischen Ansiedlungen*, p. 388, ont appelé l'attention sur ce point, le premier en termes trop affirmatifs, le second avec plus de réserve.

2. Comp. Dubos III. c. 24. Chlodovech a eu deux fils, avant de marcher contre les Alamans. (496.)

3. Pétigny II, 411 et 400, suppose, sans apporter aucune preuve à l'appui de son opinion, que le mariage de Chlodovech avec une chrétienne catholique entraîna la soumission des pays d'entre Somme et Seine.

tons le récit de Grégoire, ¹ nous y voyons que la pieuse princesse s'efforçait constamment d'amener son époux au christianisme. La réponse que notre historien prête au souverain frank est bien conforme à l'esprit du paganisme germanique: « Tout est créé par l'ordre de nos dieux; quant au vôtre, il ne peut rien; et, ce qui est plus grave, on ne voit même pas qu'il soit de la race des dieux ². » Chlodovech consentit pourtant, d'après ce que raconte Grégoire, à ce que le premier-né de Chrotechilde, Ingomer, fût baptisé; mais l'enfant tomba malade et mourut avant qu'on lui eût ôté la robe blanche du baptême. Cette mort éveilla les appréhensions de Chlodovech; en effet, il craignait la colère des dieux païens qu'il avait offensés. L'enfant, se disait-il, aurait vécu s'il avait été béni en leur nom. Cependant il permit encore à la reine de faire baptiser son second fils, Chlodomer. Celui-ci étant tombé malade à son tour après la cérémonie, le roi conçut de nouveaux doutes sur la puissance du dieu des chrétiens, jusqu'à ce que Chrotechilde eût sauvé l'enfant par ses prières. On voit quel ascendant Chrotechilde exerça sur Chlodovech, d'après la tradition suivie par Grégoire: avec elle, le christianisme entra dans la famille du souverain frank. La présence de cet élément nouveau ne pouvait manquer d'influer sur la personne et sur les décisions de ce dernier.

CHAPITRE V

Conversion de Chlodovech au christianisme.

Nous raconterons en premier lieu le baptême de Chlodovech, d'après nos sources; nous présenterons ensuite quelques courtes observations sur l'importance historique de cet événement.

1. Grég. II, 39. Le discours mis par Grégoire dans la bouche de Chrotechilde n'est évidemment qu'un ornement de rhétorique. Comp. Rettberg, *op. cit.* I, 273.

2. « Deorum nostrorum jussione omnia creantur ac prodeunt; Deus vero vester nihil posse manifestatur; et, quod magis est, nec de deorum genere esse probatur. »

Grégoire nous a laissé une relation détaillée du baptême ¹. Son récit a une couleur religieuse très-prononcée, mais l'élément légendaire, qui joue un si grand rôle dans les narrations postérieures, y paraît à peine. Grégoire lui-même y mentionne l'existence d'une biographie de Remi, évêque de Reims ². Le baptême du Chlodovech, ayant marqué dans la vie de cet évêque plus qu'aucun autre événement, avait probablement été décrit par le biographe avec une prédilection toute particulière. Comme l'ouvrage existait encore du temps de Grégoire, on ne peut guère supposer que celui-ci n'en ait pas tiré parti; il est donc très-vraisemblable que notre historien s'est conformé, quand aux points essentiels, à ce qu'il lisait dans cette ancienne *Vita Remigii*, aujourd'hui perdue.

L'histoire du baptême de Chlodovech se rattache, dans l'ouvrage de Grégoire, à celle de la guerre Alamannique. L'heureuse disposition d'esprit où se trouve le roi païen, à la suite de sa victoire, ne doit pas rester stérile.

« La reine mande secrètement ³ Remi évêque de Reims, le priant de faire pénétrer la parole du salut dans le cœur du roi, qui, revenu de son expédition contre les Alamans, se reposait alors à Reims ⁴. Aux premiers mots de Remi, Chlodovech s'écrie : « Très-saint père, je t'écouterai volontiers; mais il y a une difficulté, c'est que le peuple qui me suit ne veut pas abandonner ses dieux ⁵. Toutefois, je

1. En ce qui touche les sources dérivées et leurs déviations, consulter l'appendice.

2. Ibid : « Est enim nunc *liber vitae* eius, qui narrat eum mortuum suscitasse. » De quel droit Giesebrecht, *op. cit.* 1, 92. n. 2, identifie-t-il cette *Vita* avec celle que nous possédons encore sous le nom de *Fortunatus*? Je ne m'en rends pas bien compte. (N. de l'A.) Il est facile de prouver qu'il a existé une Vie de saint Remi, que Grégoire avait sous les yeux, et qui a servi à Fortunat et à Hincmar (N. du T.).

3. *Clam, secretius*, dit Grégoire, probablement parce qu'on n'est pas encore sûr des dispositions du peuple frank.

4. Comp. ce que nous disons plus haut, p. 42 n. 4 et 5, à propos du retour de Chlodovech.

5. C'est ainsi que Lœbell, p. 258 traduit ces mots : « Sed restat unum, quod populus qui me sequitur non patitur relinquere Deos suos. » Cette traduction est la bonne. La leçon adoptée par Luden III, p. 73, et consistant à ajouter un *me* après *patitur*, n'est accep-

« vais lui parler dans le sens de tes paroles. » Il va donc au milieu des siens, et avant même qu'il ouvre la bouche, le peuple s'écrie tout d'une voix : « Pieux roi, nous rejetons « les dieux mortels, et nous sommes prêts à suivre le dieu « immortel que prêche Remi. » Aussitôt l'évêque fait procéder avec pompe et solennité aux préparatifs du baptême ; on marche dans les rues à l'ombre de toiles peintes ; les églises¹ sont ornées de tentures blanches, des nuages d'encens s'élèvent, des cierges odoriférants brillent de toutes parts, en sorte que les assistants se croient transportés au milieu des parfums du paradis. Le roi, vêtu de la robe blanche des néophytes², demande à être baptisé le premier par le pontife. Nouveau Constantin, il s'avance vers les fonts sacrés. « Courbe humblement la tête, Sicambre, » lui dit le saint de Dieu, « adore ce que tu as brûlé, brûle ce que tu as adoré³. » Puis, après avoir confessé le mystère de la Trinité, (Grégoire insiste sur ce point parce qu'il songe à l'arianisme,) Chlodovech est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; il est oint du saint chrême, et l'on trace le signe de la croix sur le front du premier roi germain⁴ qui ait été conquis par l'Eglise catholique. Plus de trois mille hommes de son armée reçoivent le baptême avec lui, ainsi que sa sœur Alboflède, morte peu de jours après. Une autre sœur de Chlodovech, Lantechilde, abjure l'hérésie arienne, et se convertit au catholicisme. »

table ni au point de vue de la grammaire ni au point de vue du sens.

1. Il faut une virgule entre *plateae* et *ecclesiae*.

2. Voir l'*Epist. Aviti*, Bouquet iv, p. 55, n. 3.

3. « Mitis depone colla, Sicamber : Adora quod incendisti, incende quod adorasti. » *Mitis* est attributif. Comp. Luden, iii, 70.

4. La phrase de Grégoire : « delibutusque sacro chrismate cum signaculo crucis Christi, » est ainsi traduite par Luden : « il fut oint du saint chrême en forme du signe de croix. » — Je n'ai rien pu trouver de positif sur le rite catholique. Les divers passages cités par Matthies, *Baptismatis expositio* p. 212. n. 54 ne nous apprennent rien sur ce sujet ; le passage de Cyprien, *ep. LXXII*, : « ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur, ut per nostram orationem et manus impositionem spiritum sanctum consequantur et vignaculo dominico consummentur, » ne tranche pas la question de savoir si l'on oignait, oui ou non, les néophytes en forme de croix. Toutefois, au point de vue grammatical, l'interprétation que nous avons donnée est la seule admissible.

Là s'arrête notre historien. Son récit porte le cachet de la vérité même : il en dit plutôt trop peu que trop. Une lettre d'Avit, évêque de Vienne, à Chlodovech, lettre contemporaine de l'événement ¹, jette un nouveau jour sur la solennité religieuse qui nous occupe, et sur les efforts qu'on fit pour lui donner plus d'importance extérieure. D'après cette épître, une partie du clergé catholique des Gaules, ou tout au moins tous les évêques alors soumis à Chlodovech, paraissent avoir été présents au baptême. Il semble que des invitations aient été adressées à certains évêques catholiques dont les diocèses n'appartenaient pas au royaume frank : Avit s'excuse presque de n'avoir pas assisté personnellement à la cérémonie. Grégoire ne mentionne pas la présence de ces évêques : mais son silence n'a rien d'extraordinaire si l'on songe que Remi, ayant seul consommé l'acte du baptême, a seul joué un rôle considérable dans cette circonstance, auprès de Chlodovech.

Il nous faut maintenant examiner d'un peu plus près certains points sur lesquels nos renseignements diffèrent, car à côté de la tradition vraie du baptême de Chlodovech, il s'en est formé une fausse.

Et d'abord, en ce qui concerne l'époque du baptême, Grégoire ne nous fournit aucune indication précise. S'il faut en croire certaines sources ². Chlodovech fut baptisé le jour de Pâques ³. D'autre part, il résulte de la lettre d'Avit ⁴ que

1. *Ep. Aviti*, ap. Bouquet, iv, 50, A : « Conferebamus namque nobiscumque tractabamus, quale esset illud, cum *adunatorum* numerus pontificum manus sancti ambitione servitii membra regia undis vitalibus confoveret, cum se Dei servis inflecteret timendum gentibus caput, cum sub casside crines nutritos salutaris galea sacrae unctionis indueret. »

2. *Hist. epit.* c. 21 : « nam cum de proelio memorato superius Chlodoveus Remis fuisset reversus, clam a S. Remedio Remensis urbis episcopo adtrahente etiam Chrotechilde regina baptismatis gratia cum vi millibus Francorum in pascha domini consecratus est. » Voir dans la *V. Remigii*, Bouquet, iii, 376, le même renseignement.

3. Dubos, iv, 1, dépense beaucoup d'esprit et de sagacité pour démontrer comment cette opinion a pu prendre naissance ; mais son argumentation n'est pas convaincante. Le mieux est de penser avec Rettberg, i, 276, que Pâques est indiqué ici comme l'époque où l'on baptisait *habituellement*.

4. Voici les passages qui nous intéressent : « siquidem et

la cérémonie eut lieu à Noël, et comme l'abjuration du souverain frank coïncide avec son retour de la guerre Alamannique de 496, nous pouvons tenir l'an 496 pour l'année même du baptême. Un passage de la lettre de Remi ¹, écrite, elle aussi, peu de temps après l'événement, confirme indirectement le témoignage de l'évêque de Vienne. L'allusion que fait Remi au froid de l'hiver se comprendrait difficilement dans l'hypothèse de Pâques. Ainsi, nul doute que la véritable date du baptême ne soit le jour de Noël de l'an 496.

Pour la question de lieu, comme pour la question de date, nous nous trouvons en présence d'assertions contradictoires. Mais l'une de nos sources indique formellement Reims ². La déclaration contraire de l'évêque Nicet, qui, dans une lettre adressée à la petite-fille de Chlodovech, désigne l'église de Saint-Martin de Tours, paraît reposer sur une inadvertance ³.

Enfin, il y a désaccord sur le nombre des Franks qui reçurent le baptême à Reims conjointement avec Chlodovech.

La première question à résoudre est celle-ci : le peuple frank tout entier fut-il baptisé en même temps que son chef? Grégoire évalue à plus de trois mille le nombre des personnes baptisées. Ce chiffre ne comprend que des hommes en état de porter les armes, et représente simplement une partie de l'armée de Chlodovech ⁴. Quand notre historien raconte,

occiduis partibus in rege non novo novi jubaris lumen effulгурat. Cujus splendorem congrue redemptoris nativitas inchoavit : ut consequenter ea die ad salutem regenerari ex unda vos pateat quo natum redemptioni suae caeli dominum mundus accepit. Igitur qui celeber est natalis domini, sit et vestri; quo vos scilicet Christo, quo Christus ortus est mundo. » Avit reçut par un messager la nouvelle du baptême : « unde nos post hanc expectationem jam securos vestri sacra nox reperit. »

1. Bouquet iv, 51, fin : Tamen per harum (epistolarum) bajulum si jubetis, ut vadam, contempta hiemis asperitate... ad vos... pervenire contendam. »

2. V. *Vedasti*, Bouquet, III, 372 : » Quo (à Reims) quantisper moratus sacrae trinitatis fidem Chlodoveus professus baptismi gratiam recipit. »

3. Bouquet, iv, 77 C et notes. Nicet suppose que Chlodowinde a entendu vanter par sa grand-mère l'ardeur de Chlodovech à embrasser la vérité, d'après les leçons de Remi. « Cum ista... probata cognovit, humilis ad Domini Martini limina cecidit et baptizari se sine mora permisit. » Comp. Rettberg, I, 276.

4. « De exercitu vero ejus baptizati sunt amplius tria millia. »

quelques lignes plus haut, que, Chlodovech ayant annoncé ses projets aux Franks, le peuple tout entier se déclara prêt à renier ses anciens dieux, il emploie une manière de parler qu'on ne saurait prendre au pied de la lettre. On a voulu combattre, au moyen de certaines citations, l'opinion que nous émettons ici, en nous fondant sur le texte de Grégoire; mais aucun des passages cités n'est concluant. L'un d'eux se rapporte évidemment à une époque postérieure¹; le second est conçu dans des termes trop généraux pour qu'on puisse en tirer aucune conséquence particulière²; le troisième semble fondé sur un texte mal compris³. Il résulte d'ailleurs d'autres témoignages très-dignes de foi que la totalité du peuple frank ne reçut pas le baptême en même temps que Chlodovech: Avit, dans sa lettre, exprime l'espoir que Dieu, ayant déjà touché le cœur du prince, amènera bientôt à lui toute la nation franque⁴; Vaast, appelé au siège épiscopal d'Arras, trouve dans son diocèse des Franks encore païens qu'il entreprend de convertir⁵. En présence de preuves si solides, si positives, l'opinion en vertu de laquelle le peuple frank tout entier aurait embrassé le christianisme dès Noël 496, ne se soutient même pas. Néanmoins, on pourrait être tenté de croire que l'assertion de Grégoire a besoin d'une rectification. D'après un auteur, six mille Franks furent bap-

1. Lettre d'Hormisdas, V. *Remigii*. Bouquet, III, 379 C : « Chlodowici, quem nuper ad fidem cum gente integra convertisti et sacri dono baptismatis consecrasti. »

2. Lettre du pape Anastase à Chlodovech, Bouquet, IV, 50 E : « quippe sedes Petri in tanta occasione non potest non laetari, cum plenitudinem gentium intueatur ad eam veloci gradu concurrere. »

3. Discours d'Hincmar, Baluze, *Capitularia* t. II p. 220 (comp. Dubos III, c. 19) : « Hludovici regis Francorum incliti per beati Remigii... praedicationem cum integra gente conversi et cum tribus millibus Francorum exceptis parvulis et mulieribus... baptizati. » Comp. le passage des *Gesta*, dont Hincmar s'est certainement inspiré, c. 15 : « Baptizantur de exercitu eius amplius quam tria millia virorum. Baptizantur sorores... ipsa die. Baptizaturque postea cunctus populus Francorum cum gloria. »

4. Bouquet, IV, 50, B. « unum quod vellemus augeri, ut quia Deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet. »

5. V. *Vedasti*, Bouquet III, 372 : « Erat gratus penes aulam regiam (Vaast) nec valebat Francorum viros a profanis erroribus ex integro retrahere. Sed paulatim, quos per dulcia effamina religionis suadebat, ecclesiae capiebat sinu. »

tisés avec Chlodovech ¹; un autre met trois mille hommes en état de porter les armes, sans compter les femmes et les petits enfants ²; un troisième donne le chiffre de 364; il faut dire qu'il qualifie ces 364 convertis de personnages haut placés. Mais cette dernière version ne mérite pas qu'on s'y arrête ³. Quant à la mention des femmes et des enfants, on n'y peut voir qu'une simple addition ⁴; et, en définitive, le témoignage de Grégoire reste seul debout.

On a fait une singulière conjecture ⁵, que nous devons au moins mentionner ici : on a prétendu qu'à l'occasion du baptême une partie des Franks, alors soumis à Chlodovech, s'étaient soustraits à sa domination, et avaient reconnu l'autorité de Ragnachar, pour rester fidèle à l'ancien culte païen. Cette hypothèse ne trouve aucun point d'appui dans les textes ⁶. A vrai dire, nous ne pouvons déterminer avec exactitude l'époque à laquelle les Franks de Chlodovech renoncèrent complètement au paganisme ⁷ : la lettre du pape

1. *Hist. epit.* c. 21. voir p. 59. n. 2.

2. *V. Remigii*, Bouquet, III, 377 : « Baptizantur autem de exercitu ejus tria millia virorum exceptis parvulis et muliebribus. » Dubos s'exagère la valeur de ce passage, qu'il considère comme tiré de l'ancienne Vie de Remi.

3. *V. Solennis*, *Acta SS. Boll. Sept. VII*, 69 : « Qui (Solennis) sacerdos... assumsit secum sacrae legis cultores Remigium et Vedastum... et ad regem perveniens baptizavit eum cum omnibus dignitatibus suis et simul cum eo duces 364 nobilissimos Francorum... » Cette Vie trahit en plusieurs endroits la complète ignorance de l'auteur; elle n'est pas non plus très ancienne. Rettberg, I, 277, en fait trop de cas.

4. Bouquet voit dans la variante de l'*Historia epitomata* une erreur de copiste. D'après Rettberg, I, 277, 3,000 Franks s'étaient décidés à recevoir le baptême; mais les 364 nobles furent baptisés avec Chlodovech à Noël 495; les autres seulement aux Pâques suivantes. Assurément une telle méthode d'interprétation permet de concilier les textes les plus contradictoires.

5. Loebell, 261. 266. — Rettberg, I, 275; réfutés par Waitz, *Verfg.*, 1^{re} éd. II, 48, n. 2.

6. Pas même dans ce passage de la *V. Remigii*, Bouquet III, 377 D : « Multi denique de Francorum exercitu necdum ad fidem conversi cum regis parente Ragnacario ultra Summam fluvium aliquamdiu degerunt. » Il ne ressort pas du tout des termes dans lesquels est conçue cette phrase, que les Franks en question fussent des Franks soumis à Chlodovech.

7. Comp. le passage des *Gesta*, c. 15. p. 61, n. 3.

Hormisdas, qui nous a été conservée par Hincmar, ne prouve pas que cette renonciation ait eu lieu du temps de Remi ¹. Nous ne savons pas non plus si l'abjuration de notre prince influa directement sur la conversion des autres Franks Saliens. Le roi Chararich et son fils étaient chrétiens lorsque Chlodovech s'empara de leur royaume ; quand à Ragnachar, à ses frères, et aux autres chefs saliens, parents de Chlodovech, nous n'avons sur eux aucun renseignement précis ; ils paraissent être restés païens ². La même observation s'applique aux Franks Ripuaires et à leur roi Sigebert.

Deux lettres que Chlodovech reçut peu de jours après son baptême, lettres émanées l'une et l'autre de hauts prélats catholiques, nous montrent quel vif intérêt la conversion du souverain frank excita dans la chrétienté orthodoxe, et quelles espérances elle y éveilla. L'une de ces lettres a pour auteur Avit, évêque de Vienne, qui consacra sa vie à la propagation de la foi catholique chez les Burgundions ariens. Avit n'avait pu assister au baptême ; il écrit au roi pour s'en excuser.

C'est avec joie, dit-il ³, qu'il a vu Chlodovech se convertir à la vraie doctrine, malgré les efforts des schismatiques (par ces mots il désigne évidemment les ariens). Les catholiques, jusqu'à ce moment, fondaient toute leur confiance sur l'éternité ; laissant à Dieu le soin de décider qui, d'eux ou des ariens, possédait la vraie foi, ils s'en rapportaient à la sentence du jugement dernier : et voilà que déjà dans le temps, un rayon de la vérité a percé les nuages. Car la providence divine a fait surgir un juge. Le choix de Chlodovech est un arrêt pour tous. Aux exhortations des prêtres, aux sollicitations des parents, des amis, on n'opposera plus désormais, comme autrefois, les habitudes de race et les traditions paternelles. N'empruntant à la longue série de ses aïeux que la noblesse de leur sang, Chlodovech a voulu léguer à sa postérité un titre capable de rehausser encore l'éclat de la plus illustre naissance ⁴. Roi temporel, il

1. Voy. plus haut. p. 61. n. 1.

2. Voy. p. 62. n. 6.

3. Bouquet, iv, 49. et ss. *Avitus Viennensis episcopus Chlodovecho regi.*

4. « De toto priscae originis stemmate *sola nobilitate* contenti, quidquid omnis potest fastigium generositatis ornare, prosapiae

règne avec la même gloire que ses prédécesseurs ; serviteur de Dieu, il sera pris pour modèle par ses descendants. Avit félicite l'église orthodoxe d'avoir obtenu, en Occident ¹, la conversion d'un monarque, et fait observer que la régénération de Chlodovech s'est rencontrée, par une remarquable coïncidence, avec l'anniversaire de la naissance du Sauveur ². Il n'a pu assister au baptême en personne ; mais, averti par un messager, il s'y est trouvé en esprit, et il s'est représenté par la pensée le moment solennel où la tête de Chlodovech, objet de crainte pour les peuples, s'est inclinée devant les ministres de l'Eglise ³. Il espère que la conversion du roi ne fera qu'augmenter la force de ses armes, toujours favorisées par la fortune ⁴. Il ne veut pas donner de conseils à Chlodovech : celui-ci n'a pas besoin qu'on lui recommande la foi, l'humilité, la douceur, puisqu'il pratiquait déjà ces vertus à une époque où l'on ne pouvait pas encore les exiger de lui. Avit se contentera d'appeler l'attention du monarque sur un seul point : avant peu, Dieu aura fait sien tout le peuple frank ; que Chlodovech se hâte donc de communiquer la précieuse doctrine du salut aux nations encore plongées dans les erreurs du paganisme ; qu'il n'hésite pas à leur envoyer des missionnaires ; il accroîtra par là le royaume de ce Dieu, qui a élevé celui des Franks à un si haut degré de puissance. En agissant de la sorte, il verra les peuples étrangers le servir d'abord à

vestrae a vobis voluistis exurgere. » L'interprétation de ce passage a été négligée. Si l'on songe que Chlodovech, en embrassant le christianisme, abandonna ses anciens dieux, on ne peut hésiter sur le sens des paroles d'Avit. Nous savons que plusieurs familles royales germaniques s'attribuaient une origine divine : Chlodovech renonce à cette prétention ; il ne lui reste plus que la noblesse de ses ancêtres ; c'est à lui maintenant de remplacer, par la gloire de sa conversion, la gloire que revendiquaient ses ancêtres, en se disant issus des dieux.

1. Avit fait allusion ici à l'empereur d'Orient Anastase, qui passait pour n'être pas complètement orthodoxe.

2. Voy. le pass. cité plus haut, p. 59 n. 4.

3. Voy. plus haut, p. 59 n. 1.

4. « *Nec pudeat pigeatque etiam directis in rem legationibus adstruere partes Dei, qui tantum vestras crexit : quatenus externi quoque populi paganorum, pro religionis vobis primitus imperio servituri, dum adhuc in alios videntur habere proprietatem, discernant potius gentem quam principem.* »

cause de la religion, puis se soumettre complètement à lui ¹, et il sera alors comme le soleil qui luit pour tous : sans doute ceux qui seront placés dans son voisinage immédiat recevront de son diadème une plus vive lumière ; mais l'éclat de sa souveraineté rayonnera aussi sur les absents. Avit ajoute que tout célèbre le triomphe de Chlodovech, et que l'Eglise elle-même s'intéresse à ses succès : chaque bataille qu'il livre est une victoire pour elle. En terminant, l'évêque de Vienne recommande le fils de Laurentius à la bienveillance du roi.

La seconde lettre est celle du pape Anastase ². Le souverain pontife se félicite vivement de ce que son exaltation au Saint-Siège ait coïncidé avec le baptême du roi. Successeur de Saint-Pierre, comment n'éprouverait-il pas un profond sentiment d'allégresse, en voyant la multitude des peuples accourir vers sa chaire ³ ? Pour témoigner sa joie à Chlodovech, il lui envoie le prêtre Eumène. Puisse le monarque persévérer dans la bonne voie, et réjouir le cœur de l'Eglise, sa mère : puisse-t-il être pour elle une colonne d'airain, aujourd'hui surtout qu'elle a tant de combats à soutenir ⁴. Du reste, Anastase place sa confiance en Dieu, qui vient d'arracher Chlodovech aux ténèbres du paganisme, et d'introduire dans l'Eglise un prince capable de la défendre, de la soutenir. Il appelle la bénédiction du ciel sur la personne et sur le royaume de son glorieux et bien-aimé fils le roi des Franks.

Assurément les prélats catholiques placés sous la dépendance de Chlodovech ne lui refusèrent pas non plus les témoignages de leur sympathie. Nous voyons notamment par une lettre de l'évêque Remi, combien grande était sa sollicitude pour son royal prosélyte ⁵, La sœur de Chlo-

1. Les mêmes idées se font jour dans la réponse d'Avit à Gundobad, en 499 (v. plus loin, p. 76. n. 1.) On trouvera des passages analogues dans Lœbell, p. 260.

2. Bouquet, iv, 50. *Glorioso et illustri filio Cludoecho Anastasius episcopus.*

3. Voy. p. 61 n. 2.

4. « *Laetifica ergo, gloriose et illustris fili, matrem tuam, et esto illi in columnam ferream.* »

5. Bouquet, iv, 51. « *Domino illustri meritis, Chlodoveo regi, Remigius episcopus.* » Comp. avec Grég. II, 31, fin.

dovech, Alboflède, baptisée en même temps que son frère, était morte peu après la cérémonie : Remi se montra fort empressé à consoler le roi. Si celui-ci le désire, écrit-il, il se rendra de Reims à Soissons, sans craindre ni le froid de l'hiver ni la fatigue du voyage. Assurément il était sincère en s'exprimant ainsi.

A vrai dire, l'Eglise catholique pouvait avec raison s'applaudir de sa nouvelle conquête. La conversion de Chlodovech était pour elle un événement de la plus haute importance : nous voyons par les lettres d'Anastase et d'Avit qu'il y avait des hommes d'un esprit assez pénétrant pour le comprendre. L'arianisme, à cette époque, l'emportait sur le catholicisme dans tous les royaumes germaniques de l'Europe Occidentale. En gagnant à elle Chlodovech, l'Eglise romaine se donnait une base solide dans ce jeune empire frank, dont les progrès passés laissaient prévoir la future extension. Associée à un tel empire, elle devait prendre un rapide essor. Le royaume frank semblait fait tout exprès pour servir de trait d'union entre le christianisme et les nations germaniques encore païennes ¹ ; il pouvait s'opposer à la marche envahissante de l'arianisme, ou du moins protéger les catholiques placés sous la domination des ariens. De son côté, Chlodovech, en embrassant la religion chrétienne et en optant pour le catholicisme, s'assurait de grands avantages. Il rattachait à lui la population romane des pays qu'il possédait au nord de la Loire ; il se conciliait surtout le clergé catholique, si puissant en ces temps troublés sur les esprits des hommes. Son autorité recevait de l'Eglise une consécration plus haute ; son royaume revêtait au dehors un caractère chrétien ². Aussi voyons-nous, même dans les parties de la Gaule qui ne sont pas soumises à Chlodovech, tous les Romans catholiques tourner leurs regards vers ce prince : ils espèrent être délivrés par son intervention du joug détesté des Ariens ³. Plus tard, quand il atta-

1. *Ep. Aviti*, Bouquet, iv, 50. B : « Unum ergo quod vellemus augeri, ut... ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali ignorantia constitutas, nulla pravorum dogmatum germina corruerunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis. »

2. Waitz, *Vfg.* II, 56 et ss.

3. L'évêque Nicet a sur la question un mot intéressant, *Ep. Nicetii*, Bouquet, iv, 77 : « Qui (Chlodoveus) baptizatus quanta in hæ-

quera la Burgundie et le royaume des Wisigoths, il trouvera chez ses ennemis un parti frank, qui lui prêtera un secours efficace.

On a prétendu que Chlodovech lui-même avait prévu les avantages qui résulteraient pour lui de son abjuration, et qu'il s'était fait chrétien par habileté politique¹. D'autres, au lieu de lui prêter des vues intéressées, ont attribué sa conversion à l'influence du Saint-Esprit². En histoire, il y a toujours péril à s'exagérer l'importance des mobiles individuels. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que le peuple frank et son chef subirent, de différents côtés, des influences qui devaient tôt ou tard les amener au christianisme. En succédant à Syagrius, Chlodovech se vit transporté avec ses compagnons d'armes au milieu d'une société dont la vie et l'éducation étaient déjà profondément imprégnées des idées chrétiennes. Les Franks, vivant à côté des Romains catholiques et dans leur contact perpétuel, ne pouvaient se soustraire à la contagion de l'exemple; éloignés de leur patrie, du berceau de leur ancien culte, ils donnaient par là même plus de prise sur eux. Quant à Chlodovech, il subit visiblement l'influence de la reine. Le seul fait que, païen, il ait pu épouser une chrétienne, nous montre quel ascendant le christianisme exerçait sur lui et sur son entourage immédiat, dès avant son mariage. Il est clair qu'après le mariage, cet ascendant devait encore grandir; aussi voyons-nous Chlodovech consentir à ce que les deux fils de Chrotechilde soient baptisés dans la religion chrétienne, lorsque lui-même n'a pas encore renoncé au paganisme. Les relations personnelles de Chlodovech avec Remi, évêque de Reims, et avec

reticos Alaricum vel Gondobaldum Reges fecerit audisti. » V. aussi Grég. T. III, prooem.

1. Planck, *Gesch. der christlich kirchl. Gesellschaftsverfassung*, II, p. 25, explique la conversion de Chlodovech par des motifs politiques; ce prince voulait, dit-il, se concilier les populations conquises, consolider son nouveau royaume, et aussi se procurer un prétexte pour attaquer les Burgundions et les Goths, nations hérétiques.

2. Lœbell, p. 259 et ss. (voir son opinion p. 262) v. aussi Rettberg, I, 274, et ss. L'opinion émise antérieurement par Schlosser, *Weltgeschichte* I, 102, est bien différente: « Chlodovech, dit-il, se convertit au christianisme, ou, pour mieux dire, il adopta les pratiques de ce culte, à la place des cérémonies païennes. »

d'autres prélats de son royaume, méritent également d'être notées¹. Tout porte à croire que le clergé catholique ne négligea aucun moyen, direct ou indirect, d'influer sur le souverain frank et sur son peuple. Certaines tentatives paraissent avoir été faites par les Ariens, pour attirer à eux Chlodovech² : les catholiques, à coup sûr, n'auront pas déployé moins de zèle que leurs rivaux³. Enfin Grégoire raconte⁴ que Chrotechilde, incapable de vaincre par ses prédications les résistances de son mari, essaya de l'éblouir, lors du baptême de ses deux fils, par la pompe du culte chrétien : assurément le clergé n'aura pas manqué de recourir à ces moyens extérieurs pour frapper aussi l'imagination du peuple frank.

On voit, d'après ce qui précède, par quel enchaînement de causes et d'effets les Franks devaient être graduellement, mais sûrement amenés à la foi chrétienne et au catholicisme, seule confession répandue dans les pays où ils s'étaient installés. Peu nous importe, au fond, de savoir à quelle époque ils se convertirent, puisqu'il fallait que cette conversion eût lieu un jour ou l'autre. Qu'on pense ce qu'on voudra des incidents survenus, d'après Grégoire⁵, pendant la bataille de Chlodovech contre les Alamans : ces incidents, on doit en convenir, ne pouvaient influencer que sur le moment de l'abjuration ; quant à l'abjuration elle-même, elle résultait d'une nécessité historique.

Un fait très-grave, ce fut la préférence donnée par Chlodovech au *Credo* romain. Ce choix épargna au royaume des Franks les funestes discordes qui divisaient ailleurs les Germains ariens et les Romains catholiques ; il rendit possible

1. Les *Vies de S. Vaast et de S. Arnulf* parlent aussi de l'influence exercée sur Chlodovech par ces prélats.

2. Commencement de la lettre d'Avit, p. 63 n. 4.

3. *Ibid.* : « solent plerique... si pro expetenda sanitate credendi aut sacerdotum hortatu aut quorumcumque sodalium suggestionem moventur, consuetudinem generis et ritum paternae observationis opponere. »

4. Grég. II, 29.

5. Chose singulière : il n'est pas question de ces incidents dans un passage où l'on s'attendrait pourtant à les voir mentionnés, au moins indirectement ; nous voulons dire dans la réponse que le peuple frank fait à Chlodovech, (Grég. II, 31,) lorsque celui-ci lui annonce son dessein d'abjurer le paganisme.

cette intime fusion des deux nationalités, dont s'est ressentie si profondément l'histoire des âges postérieurs. En outre, le baptême de Chlodovech fut le premier gage d'une alliance durable entre les Germains et l'Eglise romaine, alliance qui fit la grandeur du moyen âge, et qui nous donne aussi le secret de sa décadence.

CHAPITRE VI

Guerre de Chlodovech avec la Burgundie.

Humble à l'origine, le royaume de Chlodovech en Gaule avait atteint, vers la fin du v^e siècle, un développement assez considérable. Tout le pays situé au nord de la Loire en faisait partie; déjà même le souverain frank, par la soumission des Thuringiens et des Alamans, s'était ouvert un chemin vers l'intérieur de l'Allemagne. Le christianisme avait donné plus d'unité à cet empire: franks et Romans étaient mus maintenant par des intérêts communs. Chlodovech pouvait donc tenter de nouvelles entreprises, plus hardies encore que les précédentes; il pouvait aspirer à régner un jour sur la Gaule toute entière. Nous verrons qu'à cette époque l'idée d'entrer en lutte avec le roi des Wisigoths ne fut pas éloignée de sa pensée, mais pour un temps seulement: la rupture ne devait éclater que plus tard. En revanche, dès l'an 500, Chlodovech tourna ses armes contre la Burgundie, le second des deux royaumes germaniques qui se partageaient la Gaule méridionale: de ce côté, les circonstances paraissent avoir favorisé ses velléités de conquête.

Cette fois-ci encore, nous commencerons par le récit de Grégoire: en effet, pour la période de l'histoire franke qui nous occupe, c'est toujours à lui qu'il faut aller en premier lieu, afin de bien comprendre les renseignements qu'il nous donne, et d'en tirer tout le parti possible¹.

1. Grég. II, 32, 23. Les sources dérivées fournissent peu de renseignements importants. Sur une variante de l'*Hist. epit.* voir plus bas, p. 72 n. 2. Les deux versions des *Gesta*, c. 16, diffèrent entre elles,

« Deux frères » dit Grégoire, « Gundobad et Godegisel, régnaient sur les pays qui s'étendent le long du Rhône et de la Saône, et sur la province de Marseille (c'est-à-dire sur une portion du territoire que les Romains appelaient la *Province*¹.) Ces deux frères étant en guerre l'un contre l'autre, Godegisel, instruit des victoires de Chlodovech, lui fait secrètement demander par des députés s'il veut l'aider à tuer Gundobad ou à le chasser du royaume. Il promet de payer annuellement au roi des Franks le tribut que celui-ci voudra lui-même lui fixer. Chlodovech accepte volontiers cette offre, et, au temps marqué, dirige son armée contre Gundobad. Celui-ci, ignorant l'artifice de son frère, l'appelle à son aide. Les deux rois marchent contre Chlodovech ; une bataille s'engage non loin de Dijon, près la rivière d'Ouche ; Godegisel, comme c'était convenu, se réunit à Chlodovech, et leurs armées combinées écrasent celle de Gundobad. Ce dernier prend la fuite, et suivant les rives et les marais du Rhône, se jette dans Avignon. Son frère promet au roi frank une partie de ses états, et s'établit à Vienne. Quant à Chlodovech, ayant accru ses forces, il se met à la poursuite de Gundobad, pour s'emparer de lui et le faire périr. Déjà le fugitif se croit menacé d'une mort soudaine, quand l'habile Aridius, auquel il a recours dans sa détresse, le sauve par un stratagème adroit. Il fait d'abord promettre au roi burgunde de suivre aveuglément toutes ses prescriptions. Puis, prenant congé de lui, il va trouver Chlodovech, et lui offre ses services. Le roi l'accueille avec empressement, et ne

sur ce point, plus que d'habitude. Contrairement aux assertions de Grégoire, elles nous montrent Gundobad et Godegisel combattant ensemble contre Chlodovech, auprès de Dijon : les deux rois sont battus. Gundobad se réfugie à Avignon. A partir de là, l'une des deux versions résume brièvement les faits, d'après Grégoire, l'autre suit ce dernier presque mot pour mot. Toutes deux passent sous silence le siège soutenu par Godegisel dans Vienne, et la retraite de Chlodovech. Ces variantes ne peuvent servir pour contrôler le récit de Grégoire. Elles s'expliquent par la manière dont une source, dépendant d'une autre, s'approprie une relation antérieure. La *Vie de S. Remi* suit visiblement la version abrégée des *Gesta* ; la *V. S. Sigismundi*, Bouquet, III, 402, brouille tout de la façon la plus arbitraire. Quant à la *Vie de Chrotechilde*, elle ne dit rien de ces événements.

1. V. plus haut, p. 24 n. 4.

tarde pas à lui accorder toute sa faveur, le jugeant homme sage et de bon conseil. Aridius en profite pour mettre son dessein à exécution. Il représente à Chlodovech, dont l'armée investit Avignon, qu'un pareil siège est inutile ; que les Franks ravagent le pays en pure perte, puisqu'ils ne peuvent faire aucun mal à Gundobad, retranché derrière des murailles imprenables. « Envoie plutôt des députés à ton ennemi, lui dit-il, et impose lui un tribut annuel ; de cette manière tu seras maître à l'avenir de ton tributaire. S'il refuse, alors tu agiras à ton gré. » Le roi goûte ce conseil, envoie des députés à Gundobad, et lui ordonne de payer, chaque année, un tribut déterminé. Gundobad paye sur-le-champ, et promet de payer de même à l'avenir. Mais à peine Chlodovech s'est-il retiré avec son armée, que déjà le prince burgunde, ayant réparé ses forces, oublie le tribut promis, et court assiéger Godegisel dans Vienne. Bientôt les vivres commencent à manquer dans la ville ; Godegisel, pour s'y maintenir avec son armée, est contraint d'expulser tous les pauvres gens ¹ ; parmi ceux-ci se trouve l'ouvrier auquel est confié le soin des aqueducs. Indigné d'avoir été chassé de la ville avec les autres, cet ouvrier va, tout furieux, trouver Gundobad, obtient le commandement d'une troupe armée, et pénètre avec elle dans la place par l'aqueduc : en effet, la pierre du soupirail est soulevée à l'aide de leviers en fer, ce qui permet aux assaillants d'entrer, tandis que Gundobad attire sur les remparts toute l'attention des assiégés. Ceux-ci pressés des deux parts, sont taillés en pièces. Godegisel se réfugie dans une église, et y est tué avec l'évêque Arien. Une troupe de Franks, qui se trouvait avec lui ², se jette dans une tour ; Gundobad ordonne qu'on les épargne, et les envoie en exil, à Toulouse, chez le roi Alarich. Les sénateurs et les Burgundions du parti de Godegisel ayant été mis à mort, Gundobad ramène sous sa domination la Burgundie toute entière. »

1. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le « minor populus » de Grégoire.

2. « Denique Franci, qui apud Godegiselum erant, in unam turrim se congregant. » Il est probable que ces Franks avaient été laissés à Godegisel par Chlodovech ; toutefois Grégoire ne le dit pas expressément. Quant à la traduction de Luden : « Les Franks se formèrent en carré, » elle est certainement fautive.

Notre historien s'arrête ici. Son récit est clair, plein de vie, très-intéressant par la précision avec laquelle les événements y sont rapportés ; mais il présente sans contredit quelques-unes des particularités caractéristiques qui nous ont déjà fait reconnaître, à plusieurs reprises, les témoignages n'ayant pas une valeur strictement historique. Les informations très-détaillées que nous fournit Grégoire sur les intrigues d'Aridius pendant le siège de Vienne, pèchent un peu, il faut l'avouer, au point de vue de la vraisemblance. On n'admettra pas aisément que Chlodovech ait pu renoncer, pour un tribut annuel, à une victoire qui paraissait si peu douteuse. Grégoire nous parle de Franks restés avec Godegisel : c'est encore là un fait bien étrange¹ ; et puis, pourquoi Gundobad envoie-t-il ces Franks auprès d'Alarich ? Un autre auteur² en déclarant formellement qu'ils avaient été laissés en Burgundie par Chlodovech, qu'ils formaient une troupe de 5,000 hommes, et que Gundobad les fit tous tuer en masse, nous montre assez clairement que nous sommes en présence d'un épisode susceptible d'être traité de différentes manières. Sans doute ce sont là des objections dont il ne faudrait pas s'exagérer la portée : si nos renseignements étaient plus abondants, ces invraisemblances disparaîtraient peut-être. Mais il y a plus : le ton général, la marche du récit, ne sont pas ceux d'une relation strictement historique. Le développement y affecte une sorte de calme lenteur ; il s'étale et prend ses aises, surtout dans la première partie, où nous trouvons des dialogues étendus, des peintures inutiles au point de vue de l'ensemble. Le portrait d'Aridius est fait avec une ampleur de touche véritablement épique ; on remarquera que le narrateur énumère très-soigneusement les qualités de ce personnage³. Dans la se-

1. Luden III, 80, pense que ces Franks devaient rappeler à Godegisel la puissance de Chlodovech, et l'alliance conclue entre eux.

2. *Hist. epit.* c. 25... « Chlodoveus rediit in Franciam, relictis cum Godegiselo quinque millibus Francorum. Exiens Gundobadus de Avenione resumtis viribus, Godegiselum in Vienna circumdat, per aquaeductum in civitatem ingrediens Godegiselum interfecit. Francos adgregatos in unam turrem ferro trucidavit, nihilque postea Chlodoveo reddere disponens. »

3. « Habebat tamen secum virum *illustrem* Aridium *strenuum* atque *sapientem*... quem (Aridium) ille (Chlodovechus) promptissime

conde partie, qui traite du siège de Vienne, nous retrouvons les mêmes caractères, moins fortement accusés, il est vrai; ici encore paraît, à ne pas s'y tromper, cette tendance à l'individualisation¹ qui donne, à la première partie une couleur presque romanesque. A côté de ces observations, plaçons maintenant le fait que nous avons dégagé plus haut d'un autre ordre de recherches², à savoir, que la poésie s'est emparée, relativement de bonne heure, des données de l'histoire burgunde; nous serons obligés de convenir que déjà peut-être, dans le récit qui nous occupe, l'élément poétique s'est fait sa part. Là comme ailleurs, il se peut que Grégoire ait suivi la tradition qui s'était formée sur la guerre de Chlodovech avec la Burgundie, tradition qui vivait encore de son temps dans la bouche du peuple frank, et qui déjà avait été l'objet d'un certain travail poétique. Nous n'irons pas jusqu'à supposer qu'il existât, dès cette époque, un grand poème sur la chute du royaume burgunde³; mais la trame de l'histoire avait été attaquée, elle avait subi un certain élargissement, qui ne la rendait que plus propre à servir ensuite d'étoffe à la poésie.

Nous avons étudié jusqu'à présent les particularités carac-

colligens secum retinuit : erat enim *jocondus in fabulis, strenuus in consiliis, justus in judiciis, in commisso fidelis*. » — Ce langage n'est pas celui de l'histoire; c'est celui de la poésie.

1. Remarquez les tournures telles que celles-ci : « Ille vero indignans... ad Gundobadum *furibundus* vadit; » et : « multis cum *ferreis* vectibus praecedentibus, erat autem spiraculum illius lapide magno conclusum. »

2. V. plus haut, p. 54.

3. Avant tout, il faut remarquer une chose; on ne voit pas que le récit de Grégoire soit fondé sur cette idée, que le roi des Franks ait pris les armes pour venger le crime commis par Gundobad : or un poème sur la chute de la Burgundie ne pouvait pas ne pas reposer sur cette donnée. On sera peut-être tenté d'admettre que cette pensée se fait jour dans le but assigné par Grégoire à l'expédition de Chlodovech contre Gundobad, enfermé dans Avignon :..... « ut eum de civitate extractum interimeret; » mais, plus haut, Chlodovech se prête au vœu de Godegisel : — « ut eum (fratrem) bello interficere aut de regno ejicere possim ». — La phrase en question n'implique donc pas que Chlodovech ait été mu par un sentiment de vengeance; il en est de même de ces mots prononcés par Aradius : « Cur retines exercitum, cum loco firmissimo tuus resideat inimicus? » Par contre, ce motif nous apparaît clairement dans un autre passage de Grég. (III, 6.)

téristiques du récit de Grégoire, et nous avons cherché à en déduire l'origine de ce récit. Celle-ci une fois reconnue, il nous reste à nous servir de la relation elle-même, pour établir le compte des faits acquis à l'histoire. Fort heureusement pour nous, une source nouvelle, indépendante de la précédente, nous vient ici en aide : ce sont les annales de l'évêque burgunde Marius d'Avenche¹. Elles nous apprennent que la guerre fut entreprise et terminée dans le courant de l'année 500. En général, elles s'accordent avec la narration de Grégoire ; cependant elles omettent quelques points essentiels. Elles ne mentionnent pas la présence de Chlodovech, bien qu'elles nomment les deux frères qui occupent la scène du côté des Burgundiones ; nous devinerions à peine l'alliance de Godegisel avec les Franks, si Grégoire n'avait pas pris soin de nous en instruire. Le siège d'Avignon, le tribut promis par Gundobad, la somme payée par lui, sont complètement passés sous silence. Par contre, Marius rapporte l'investissement de Godegisel dans Vienne, il entre même, pour raconter la prise de la ville, dans certains détails ; il montre, mieux que Grégoire, le résultat de cette guerre fratricide, c'est-à-dire la réunion de tous les domaines burgundes sous la main de Gundobad. En résumé, nous voyons l'auteur burgunde mentionner tout ce qui est impor-

1. (500) « Patricio et Yppatio. His coss. pugna facta est Divione inter Francos et Burgundiones, Godegeselo hoc dolose contra fratrem suum Gundobagaudum macenante. In eo praelio Godegeselus cum suis adversus fratrem suum cum Francis dimicavit, et fugatum fratrem suum Gundobagaudum, regnum ipsius paulisper obtinuit : et Gundobagaudus Avinione latebram dedit.

« Eo anno Gundobagaudus resumtis viribus Viennam cum exercitu circumdedit, captaque civitate fratrem suum interfecit, pluresque seniores hac Burgundiones, qui cum ipso senserant, multis exquisitisque tormentis morte damnavit : regnumque, quem perdiderat, cum id quod Godegeselus habuerat, receptum, usque in diem mortis suae feliciter gubernavit. » Ed. Arndt, p. 30.

Le récit de Grégoire est indépendant de celui-ci ; c'est ce que prouvent, et les différences positives qui l'en séparent, et sa conception toute entière. La rencontre probablement fortuite du langage de Marius avec celui de Grégoire, sur les mots : « post haec resumtis viribus... » ne saurait être prise en sérieuse considération. Dans le premier alinéa, il faut lire sans doute : « et fugato fratre suo Gundobagaudum. » On trouvera ce passage imprimé dans Bouquet, T. II. (N. de l'A.) — Marius d'Avenche et Grégoire avaient une source commune, des annales burgundes (N. du T.)

tant pour la Burgundie; ce qui ne regarde que les Franks, ce qui n'est pas glorieux pour les Burgundions, ne trouve pas place dans son récit. Au contraire, la narration de Grégoire met surtout en lumière les points ayant de l'importance pour les Franks. Il faut renoncer à concilier parfaitement entre elles les deux relations. Les événements qui suivirent la victoire de Chlodovech et de Godegisel à Dijon ne sont pas tout-à-fait clairs. Sans doute les paroles de Marius: « Gundobad se cacha dans Avignon », n'excluent pas la possibilité d'un siège; mais il nous serait difficile d'admettre, dans l'histoire authentique, tout ce que Grégoire raconte à propos de ce siège. Le tribut promis à Chlodovech, après la cessation des hostilités, et payé pour l'année 500, est-il une invention poétique? Nous ne saurions décider cette question. Qu'il n'ait pas continué à être payé, cela résulte assez clairement du récit de Grégoire; et c'est peut-être pour ce motif que l'auteur burgunde n'en fait pas mention. D'autre part, la suite des événements démontre que Chlodovech n'acquiesça aucune portion du territoire burgunde: en effet, la promesse de Godegisel resta inaccomplie, grâce à la mort de ce prince et à la subite élévation de Gundobad.

Indépendamment de ces deux récits, écrits, l'un au point de vue frank, et l'autre au point de vue burgunde, nous trouvons encore dans Procope¹ certains renseignements sur une guerre dirigée par les Franks contre la Burgundie. Mais il est hors de doute que le témoignage de l'historien grec s'applique à la guerre de 523, et non à celle de l'an 500²; peut-être a-t-il confondu les deux expéditions; peut-être aussi a-t-il sciemment placé, à l'endroit où il s'est occupé la première fois des affaires burgundes, des événements postérieurs³.

1. Procope, *de bello Gothico*, I 12.

2. C'est ce qui a été reconnu (avec raison) par Manso, *Gesch. des ostgoth. Reiches*, p. 62, n. x. Déjà Mascou, II. 21, n. 2, hésitait à se servir de Procope.

3. La manière dont s'exprime Procope rend cette dernière supposition presque nécessaire. Il mentionne une guerre des Franks contre les Burgundions: « καὶ ἀπ' αὐτοῦ Φράγκοι τῆς μὲν ἐς αὐτοῦς βίας δέει τῷ Θεοδορίῳ ἀπείχοντο, ἐπὶ Βουργουνζίωνας δὲ πολέμῳ ἦσαν. » Ceci paraît bien convenir à la guerre de l'an 500. Puis, Procope poursuit son récit: « ὕστερον δὲ x. τ. λ. » et arrive ainsi à la guerre de

Grande au contraire est l'importance, pour l'intelligence de ces événements, d'un passage que nous empruntons aux actes du colloque religieux tenu à Lyon, en 499, entre les évêques catholiques et les évêques ariens¹. Le point nouveau et essentiel qui ressort pour nous de ce passage, c'est que dès l'année 499, Chlodovech avait déclaré la guerre à Gundobad. Le roi des Franks nous apparaît ici, plus encore que dans le récit de Grégoire, comme le véritable instigateur de la querelle ; il s'est ligué avec les ennemis de Gundobad afin de perdre ce prince ; il a fait des efforts pour soulever contre lui son frère. (On ne peut voir dans ce frère que Godegisel.) Quels sont, dira-t-on, ces ennemis de Gundobad ? Il n'est pas difficile de le deviner ; on peut, si l'on veut, songer encore à Godegisel, cependant il est probable que Gundobad a plutôt en vue un parti burgunde favorable aux Franks. Nous savons que déjà du temps de Childerich, un semblable parti existait dans le Nord de la Burgundie². Il devait se composer surtout de Romains catholiques, qui passèrent probablement avec Godegisel du côté de Chlodovech, à la bataille de Dijon. Quelle fut, au milieu de ces orages, l'attitude des évêques catholiques ? Nous l'ignorons. A coup sûr,

523. Les tentatives de combinaison, telles que celles de Dubos, iv, 6, sont donc inutiles.

1. Bouquet, iv, 100, A. Gundobad répond à Avit, qui lui avait demandé la permission de tenir le colloque : « Si vestra fides est vera, quare episcopi vestri non impediunt regem Francorum, qui mihi bellum indixit et se cum inimicis meis sociavit, ut me destruerent. » Avit répliqua au roi : « Ignoramus, o rex, quo consilio et qua de causa rex Francorum facit quod dicitis, sed scriptura nos docet, quod propter derelictionem legis dei saepe subvertuntur regna et suscitantur inimici omni ex parte illis, qui se inimicos adversus Deum constituunt, sed redite cum populo vestro ad legem Dei et dabit pacem. Nam si habebitis pacem cum illo, habebitis et cum ceteris, et non praevalerunt inimici vestri. » On lit plus loin (ib. 101, C.) pour le second jour du colloque : « ingressi sunt ergo ; (episcopi) et cum rex eos vidisset, surrexit in occursum eorum, mediusque inter domnum Stephanum et domnum Avitum adhuc multa locutus est contra Francorum regem, quem dicebat sollicitare fratrem suum contra se. Sed cum responderent praefati episcopi quod non esset melior via ineundi pacem, quam concordare in fide, et operam suam, si grate haberet, pollicerentur pro tam sancto foedere conciliando, nihil amplius locutus est, sed unusquisque locum quem praecedenti die tenuerat occupavit. »

2. V. plus haut, p. 16 et 17.

ils durent voir dans la guerre de Chlodovech et de Gundobad une lutte entre le catholicisme et l'arianisme. Mais supposer qu'ils excitèrent Chlodovech à prendre les armes, dans l'espoir que Gundobad, poussé à bout, achèterait leur médiation par sa conversion à la foi catholique, et par des lois plus douces pour les Romains¹, c'est certainement aller trop loin. Rien ne nous autorise à prêter aux faits un pareil enchaînement. Nous n'avons pas non plus le droit d'admettre que Chlodovech quitta le pays sur les instances des évêques, et lorsque Gundobad, enfermé dans Avignon, leur eût donné satisfaction.

Voici donc ce qu'il nous est permis d'affirmer, comme à peu près certain, sur l'histoire de cette entreprise :

C'est avec l'aide d'un parti burgunde favorable aux Franks que Chlodovech a tenté de renverser Gundobad. Il pouvait, grâce à cette circonstance, se flatter de conquérir soit une portion, soit même la totalité du royaume qu'il allait attaquer. Il a fini par pousser Godegisel, (qui peut-être lui avait fait les premières avances, se trouvant en désaccord avec son frère) à trahir Gundobad. En l'an 500, on le voit envahir la Burgundie, après une déclaration de guerre qui remonte à 499. Une bataille s'engage près de Dijon ; la défection de Godegisel entraîne la défaite de Gundobad ; à la suite de cette victoire, Godegisel, établi à Vienne, gouverne pendant quelque temps le royaume de son frère. Quant à ce dernier, il se tient enfermé dans Avignon, sur la limite méridionale de ses domaines ; Chlodovech paraît l'avoir assiégé dans cette ville, et avoir ensuite levé le siège. Par quels événements cette retraite fut-elle amenée ? Quelles conditions offrit-on à Chlodovech pour l'y décider ? Ces points doivent rester indécis ; quoiqu'il en soit, il est certain que Chlodovech se retira. Gundobad alors relève la tête ; il investit son frère dans Vienne, et s'empare de la place : Godegisel est tué avec ses partisans. Son ancien patrimoine, dont Genève était la capitale, échoit en partage au vainqueur, qui règne jusqu'à sa mort sur la Burgundie tout entière, en s'efforçant de donner plus d'unité à ses états, et en protégeant en vue de ce but la population romane. La tentative de Chlodovech produisit,

1. Dubos, iv, 7 ; l'exposition de Pétigny paraît avoir été composée d'après Dubos.

on le voit, des fruits bien différents de ceux qu'il avait pu en attendre. Il était réservé à ses fils de réunir le territoire burgunde au royaume des Franks. On doit même supposer que des relations amicales s'établirent avec le temps entre Chlodovech et Gundobad ¹: dans la guerre de Chlodovech contre les Wisigoths, nous trouverons le roi burgunde du côté des Franks.

CHAPITRE VII

Guerre de Chlodovech contre les Wisigoths.

Après un assez long repos, Chlodovech se tourna en 507 contre Alarich, roi des Wisigoths; mais, déjà avant cette époque, la guerre doit avoir été bien près d'éclater. Theoderich le Grand, qui saisissait avec la plus grande netteté de vue la situation politique, reconnut le danger qui résulterait d'un conflit entre Alarich et Chlodovech, et, pour ce motif, il travailla très-activement à le conjurer. Comme preuve de ses efforts, nous avons encore quatre lettres de Theoderich conservées dans le recueil de Cassiodore ². Elles sont adressées à Alarich, à Gundobad, aux rois des Hérules, des Varnes et des Thuringiens, et à Chlodovech. Theoderich tâche d'empêcher une lutte ouverte entre Alarich et Chlodovech, en les priant de faire arranger leur différend au moyen d'arbitres choisis parmi leurs parents. Quant à Gundobad et aux autres rois allemands, il cherche à les réunir dans une alliance. La crainte de l'inimitié de tant de coalisés, espère-t-il, déter-

1. La *Vie d'Eptadius*, Bouquet, III, 380, en donne une preuve: « Eodem tempore (?) quo se ad fluvium Anorandam pacis mediante concordia duorum regum Burgundionum gentis et Francorum est conjuncta potentia. » — Chlodovech, dans la circonstance dont il s'agit, demande à nommer Eptadius évêque d'Auxerre. Mais la date est incertaine. Voir plus bas.

2. Cassiodori *Variarum* III, 1. Alarico regi Wisigothorum Theodericus rex. — III, 2. Gundibado regi Burgundionum Th. r. — III, 3. Herulorum, Guarnorum, Thoringorum regibus Th. r. — III, 4. Luthuin regi Francorum Th. r.

minera les princes en lutte, surtout Chlodovech, à céder. A cet effet, il souhaite que les membres de la coalition fassent ensemble des représentations à Chlodovech par ambassadeurs. Des envoyés de Theoderich, au nombre de deux, paraît-il, devaient remettre ces lettres à chacun des princes allemands. Ils sont chargés d'aller trouver d'abord Alarich, puis Gundobad, ensuite les rois des Hérules, des Varnes et des Thuringiens, et ce n'est qu'après s'être mis d'accord avec ceux-ci qu'ils devront se rendre auprès de Chlodovech, avec les ambassadeurs de tous ces princes¹. Pour chacun de ces rois, et aussi pour Chlodovech, Theoderich avait donné à ses envoyés des instructions orales particulières ; les lettres qu'ils portent, simples lettres de créance, sont pour cette raison conçues en termes très-généraux. Que ces lettres aient été réellement envoyées, nous n'avons aucune raison d'en douter ; mais quand cet envoi a-t-il eu lieu ? C'est ce que nous ne pouvons dire².

Ainsi, Theoderich, pour la seconde fois, faisait opposition au roi des Franks. Il serait injuste de prétendre que ce fût seulement la crainte du roi des Franks, agrandissant son empire de tous côtés, qui poussa Theoderich à cette démarche ; c'était plutôt la préoccupation de maintenir un certain équilibre parmi les États allemands récemment fondés, dont il s'était attaché les rois par des liens de parenté³. Comme chef

1. Cass. III, 1 : « Et ideo.... legatos nostros illum et illum ad vos credimus esse dirigendos : qui vobis et mandata nostra sufficienter insinuent, et usque ad fratrem nostrum Gundibadum vel alios reges cum vestra voluntate deproperent. »

Cass. III, 3 : « Et ideo vos... legatos vestros una cum meis et fratris nostri Gundibadi regis ad Francorum regem Luduin destinate. »

2. Pétigny II, p. 500, à l'exemple d'autres (cf. Mascou. II, p. 27 n. 1.) veut que ce soit immédiatement avant l'explosion des hostilités. Tout semble contraire à cette hypothèse.

3. Jordanis, *de rebus Get.* c. 58 ; cf. avec Procope *de bello Goth.* I, 12. Theoderich a donné en mariage sa fille Theudigotha à Alarich, sa fille Ostrogotha à Sigismond fils de Gundobad ; Amaloberga, fille de sa sœur Amalafreda à Hermanfried roi des Thuringiens. (Cass. *Var.* IV, 1) ; sa sœur Amalafreda à Trasamond roi des Vandales. (Cass. *Var.* V, 43) Lui-même avait pour épouse une sœur de Chlodovech ; (Grég. III, 31) si elle s'appelait Audolfède (Jordanis), c'est une autre que cette Albofède qui fut convertie au christianisme avec Chlodovech. (Grég. II, 31.) Düntzer, *Jahrbücher* XV. I. c. présume sans raison que ce fut Lantechilde.

de cette famille¹, comme successeur des empereurs romains en Italie, il croit que sa mission est de revendiquer le rôle de médiateur. Il se peut que pour un moment les efforts de Theoderich n'aient pas été tout-à-fait inutiles. En effet, Grégoire raconte que², avant l'explosion des hostilités, mais sans préciser le temps, une entrevue amicale eut lieu entre les rois Wisigoth et Frank dans une île de la Loire³, près d'Amboise.

Chlodovech aurait consenti à se rendre à l'invitation que lui avaient apportés les députés d'Alarich. Les deux rois confèrent, mangent, boivent ensemble; après s'être promis amitié, ils se retirent en paix. Dans cette entrevue⁴ on peut bien voir une preuve des heureux efforts de Theoderich; mais celui-ci n'a pu arrêter Chlodovech pour toujours. Si l'alliance entre les princes allemands s'était réellement formée, comme Theoderich le projetait, Chlodovech, tant qu'elle eût subsisté, se serait gardé d'entreprendre quelque chose. En tout cas, cette alliance n'a pas duré longtemps, et, pendant la guerre, Gundobad fût du côté des Franks; les autres princes allemands n'ont pas pris part à la lutte. Une source ancienne⁵ raconte que Chlodovech, dans la vingt-cinquième année de son règne, fut, pendant deux ans, retenu au lit,

1. Cf. Cass. *Var.* III, 2: « non sine invidia nostra geritur, si nobis patientibus affinium clade dimicetur etc. » — III, 4: « Jure patris vobis (c. a. d. Alarich et Chlodovech) interminor et amantis. »

2. Grég. II, 35. Les *Gesta* suppriment cela. Pour les autres sources dérivées. Voy. p. 83. n. 1.

3. Ils avaient choisi une île de la Loire, afin de pouvoir se rencontrer sur un terrain neutre.

4. Fauriel, II, 51.

5. V. *Severini*, écrite par un de ses disciples, *Acta SS. ord. S. Benedicti*, Saec. I. App. p. 568, et Bouquet III, 392. « Eodem tempore cum Chlodoveus rex Francorum anno xxv^o regnaret in urbe Parisius, tunc in corpore suo gravis obvenit infirmitas, typus frigoris per duos annos, ut non a sacerdotibus loci illius, neque ab ullo medico corpori suo potuerit invenire medicinam. » — On lui conseille de s'adresser à S. Séverin; celui-ci arrive... « Et cum orasset in ecclesia Dei, domum regis se contulit ingressus et ante lectulum regis se in orationem prostravit. Et cum se elevasset, exuens casulam suam corpori regis induit eam, et statuis dimisit eum febris. » — La 25^e année du règne de Chlodovech nous amène à l'an 507 (ou plutôt 506. N. du T.) Comme la maladie dura deux ans, il faut qu'elle ait commencé avant cette époque. La *Vita* semble indiquer l'année de la guérison.

à Paris, par une fièvre froide, jusqu'au moment où saint Séverin le guérit. Peut-être que cette maladie a retardé l'explosion des hostilités.

Quant à la véritable cause de la guerre, les lettres de Theoderich, dans lesquelles nous chercherons tout d'abord des renseignements sur ce point, ne renferment rien de précis. Il n'y est question que d'un différend des deux rois sur une affaire de peu d'importance¹, et il y est expressément dit qu'il n'existait pas de sérieuse cause de guerre. «Aucun de vous, écrit Theoderich à Alarich, n'a à venger le sang de ses parents; aucun n'a été dépouillé d'une province; il n'y a encore entre vous qu'une insignifiante querelle de mots². » Certainement ce n'est pas se tromper que de chercher les torts plutôt du côté de Chlodovech que du côté d'Alarich; autant qu'il dépendait de lui, Chlodovech désirait évidemment, déjà à cette époque, une déclaration de guerre. Mais comme une autre source rejette tous les torts sur Alarich³, il nous faut l'examiner d'un peu plus près.

Après avoir longtemps combattu l'un contre l'autre, dit cette source, Chlodovech et Alarich seraient convenus par députés de faire la paix. Un acte symbolique doit confirmer la paix et la rendre perpétuelle entre les deux princes : Alarich, en touchant la barbe de Chlodovech, fera de ce prince son père spirituel. Il ne doit être permis aux Goths et aux Franks d'assister à cette cérémonie que désarmés; le temps et le lieu sont fixés. Au jour déterminé⁴, Paternus, ambassadeur de Chlodovech, vient demander à Alarich si les Goths, conformément aux termes de la convention, paraîtront sans armes à l'entrevue. Pendant qu'il parle à Alarich, il voit des Goths tenant à la main⁵, contrairement aux conventions,

1. Cass. Var. III : « lis vestra; — III, 2 : soiant nos adversarios esse contrarietatibus suis..... convenit enim tales tantosque reges non inter se lamentabiles rixas quaerere. »

2. Cass. III, 1 : « non vos parentum fusus sanguis inflammat, non graviter urit occupata provincia; adhuc de verbis parva contentio est : facillime transigitis, si non per arma vestros animos irritetis. »

3. Bouquet II, 463. Pour abrégé, nous appellerons ce récit, quand nous aurons à le citer : deuxième forme de Frédégaire.

4. C'est ainsi qu'il faut traduire *ibi*; il se rapporte à ces mots : « Statuentes diem ad locum designatum ab invicem. »

5. « Gotthi fraudulenter uxos pro baculis in manum ferentes. »

JUNGHANS, Chlodovech.

des armes au lieu de bâtons. Paternus arrache l'arme à l'un d'eux, et reproche à Alarich d'agir en traître. Paternus exige que Theoderich, roi d'Italie, règle l'affaire comme arbitre. Un envoyé d'Alarich et Paternus, comme député de Chlodovech, s'empressent de se rendre auprès de Theoderich. L'affaire est exposée; le député wisigoth ne disconvient pas du crime et de la rupture du traité. Theoderich, mal disposé pour les deux rois, compte tirer parti de leur querelle. Il diffère son jugement d'un jour, et alors il impose, pour entretenir la discorde entre les deux rois¹, une amende qu'il est difficile aux Wisigoths de payer. Le député frank doit venir à cheval, la lance dressée, dans la cour du palais royal d'Alarich; puis, comme amende, les Wisigoths doivent entasser autour de lui des pièces d'or et l'en couvrir, ainsi que son cheval, jusqu'à la pointe de sa lance. Alarich, qui ne peut payer cette somme, cherche à se libérer au moyen d'une supercherie. Il conduit Paternus sur une plate-forme, dont il fait enlever les appuis pendant la nuit², évidemment dans l'espoir de tuer ainsi le témoin de la décision de Theoderich. Cependant Paternus en sortit, la vie sauve, mais avec un bras cassé. Le lendemain, Alarich lui montre son trésor pour prouver qu'il ne peut payer l'amende, et certifie par serment qu'il n'a rien de plus. Alors Paternus saisit une pièce d'or, et la cache dans son sein : il prend ainsi, pour son roi, ³ possession du trésor d'Alarich. Là-dessus il retourne auprès de Chlodovech, qui, à la nouvelle de ce qui s'est passé, commence immédiatement la guerre contre Alarich.

D'autres sources parlent aussi de ces événements, mais elles ne méritent pas qu'on s'en occupe, puisqu'elles sont

D'après Frédégaire, *Chronic.* c. 64 (Bouquet II p. 438) : « Heraclius... extrahens uxum (*al.* ensem. gladium) caput Patricii Persarum truncavit. » — *uxus* est une épée courte.

1. « Tractansque in arcano cordis jam olim celaverat cupiens his duobus regibus ab invicem semper esse discordes. »

2. « Quem (Paternum) in solarium missum, per noctem quod subpositum erat ruens (Alaricus), fracto brachio vix tandem evasit (Paternus). »

3. « Ubi Paternus unum solidum de pugno extrahens, sinu projecit dicens : « Hos solidos adarrabo ad partem domini mei Chlodovei regis et Francis ».

identiques à notre relation ¹ ou qu'elles en dérivent. Il nous faut juger celle-ci en elle-même. Nous y trouvons plusieurs des signes auxquels nous avons déjà souvent reconnu qu'une source n'est pas rigoureusement historique. Le récit offre dans le détail maintes invraisemblances; nous devons signaler comme une inexactitude les nombreux combats mentionnés au début comme précédant le rapprochement pacifique de Chlodovech et d'Alarich. L'histoire n'en dit rien. Mais avant tout l'attitude et la conduite de Theoderich doivent éveiller des doutes. Il précipite entre les deux rois une rupture, qu'il avait si ardemment cherché à conjurer, comme nous le savons. Si nous regardons la forme, nous voyons que l'individualisation, la description de traits même accessoires, les discours développés sont caractéristiques dans ce récit; comme dans le récit du mariage de Chlodovech d'après l'*Historia epitomata*, il se manifeste ici une certaine tendance à accentuer le côté juridique de l'affaire ². D'après cela, nous devons reconnaître sans hésitation qu'ici encore nous avons une relation dans laquelle la poésie s'est emparée de la tradition historique. C'est ce que confirme aussi le point de vue si manifestement hostile, sous lequel sont envisagés les Wisigoths et Theoderich. Nous devons donc considérer cette relation comme légendaire; quant à décider si elle repose sur un fond historique, et jusqu'à quel point, il est difficile de le faire: il se peut que nous ayons ici une tradition poétiquement embellie de l'entrevue d'Alarich et de Chlodovech, près d'Amboise ³. Le rôle conciliant de Theoderich entre les

1. *Vita Remigii*, Bouquet III, 378: « Et mittens legatum nomine Paternum virum industrium ad Alaricum regem de amicitiae inter eos conditione mandavit. Alaricus vero cum per Paternum vellet Chlodowicum decipere, exploratis quae circa eum erant et thesauris ejus ingenio subarratis..... » — Ce passage, même dans l'expression, rappelle formellement notre récit.

L' *Hist. epit.* c. 25: « Igitur Alaricus rex Gothorum cum amicitias fraudulenter cum Chlodoveo inisset, quod Chlodoveus discurrante Paterno legatario cernens adversus Alaricum arma commovet — est un résumé tout à fait sommaire de notre récit.

2. Surtout pour la fixation de l'entrevue, le jugement de Theoderich, et la prise de possession par Paternus du trésor d'Alarich.

3. Il est remarquable que le début du récit de Grégoire et celui de la seconde forme de Frédégaire se ressemblent tant.

deux rois est connu de l'auteur de ce récit ; seulement il est envisagé d'une façon particulière, ou, si l'on veut, il est dénaturé. Il est donc certain que pour l'histoire nous ne pouvons pas utiliser cette source, et ici encore nous n'apprenons rien de plus sur la véritable cause de la guerre ¹.

Nous devons donc nous contenter de ce que raconte Grégoire ², que Chlodovech n'a pas voulu souffrir plus longtemps que les Ariens possédassent une partie de la Gaule. Les Romains catholiques, et avant tout le clergé influent, n'ont certainement pas manqué de pousser de toutes manières à cette expédition ; déjà Theoderich dans ses lettres fait entrevoir de tels efforts ³.

Quand on vit des deux côtés qu'il n'était plus possible d'éviter le conflit, on s'arma sérieusement. D'après le récit de Grégoire, Chlodovech s'assura de l'approbation de son peuple. Theoderich, fils aîné de Chlodovech, est désigné pour la première fois comme prenant part à la guerre. Le fils de Sigibert roi des Ripuaires, Chloderich, prête son concours ; ainsi Chlodovech semble cette fois avoir réuni des forces militaires considérables ⁴. Gundobad, roi des Burgondions, se mit aussi de son côté ; il menaçait la droite d'Alarich et ses communications avec l'Italie. Chlodovech avait aussi un appui considérable, sur le territoire de son propre ennemi, dans l'assentiment des Romains catholiques ⁵. On regardait la guerre faite par Chlodovech comme une guerre religieuse, et

1. Fauriel II. p. 47. suppose sans aucune raison que l'on s'est brouillé au sujet de la conquête de la Thuringe.

2. Grég. II. 37.

3. Cass. *Var.* III, 1 : « Ne videamini eorum immissione laborare, qui maligne gaudent alieno certamine. Avertant enim divina, ut super vos iniquitas illa praevaleat. » — III, 4 : « ut nullatenus inter vos scandala seminet aliena malignitas. » — Theoderich conseille à Chlodovech d'avoir confiance en lui « ... quoniam qui vult alium in praecipites casus mittere, eum certum est fideliter non monere. »

4. D'après Jordanis, *de rebus Geticis*, c. 58, il tomba trente mille Franks dans une bataille à laquelle une partie seulement de l'armée put prendre part. Mais on sait combien il faut peu ajouter foi aux chiffres de ce genre que nous trouvons dans les sources de cette époque.

5. Grég. II, 36 : « Multi jam tunc ex Galliis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant, etc. »

Chlodovech lui-même a partagé cette opinion et en a profité¹.

Alarich ne pouvait aller au combat avec autant de confiance. La force primitive et la bravoure guerrière des Wisigoths s'étaient affaiblies : Theoderich redoutait que les Wisigoths, amollis par un long repos, ne fussent inférieurs aux Franks², habitués à un exercice perpétuel de la guerre. Il fallut que tout homme, en état de porter les armes³, s'enrôlât dans l'armée et acceptât la solde du roi ; l'ermite Avitus lui-même ne put se soustraire au service des armes. De là nous pouvons bien conclure qu'Alarich ne put pas rassembler assez de guerriers wisigoths, et qu'il dut pour cette raison enrôler par extraordinaire les Romans eux-mêmes. Parmi ceux-ci les habitants de l'Auvergne se sont distingués au moment critique. Il semble aussi que les ressources financières, dont disposait Alarich, ne répondaient pas à ses désirs⁴ ; il fut obligé d'altérer les monnaies d'or, et d'imposer des contributions, pour se procurer l'argent nécessaire⁵. Alarich a parfaitement reconnu combien les sympathies des Romans catholiques pour Chlodovech pouvaient être dangereuses, et il a essayé de corriger son ancienne sévérité⁶, notamment à l'égard des évêques catholiques, en permettant la tenue du concile d'Agde et en publiant le « Bréviaire d'Alarich » ; mais ce fut en vain : Si cependant, malgré sa situation difficile,

1. Des sources postérieures ajoutent des embellissements légendaires ; *Vita Remigii*, Bouquet, III, 378 D. — S'il était vrai que Chlodovech, sur le conseil de Chrotechilde et par conséquent avant la guerre, eût fait vœu de bâtir l'église des SS. Apôtres, à Paris, comme le prétendent la *Vita Remigii*, l. c. et la *Vita Chrothildis* ib. p. 399, Grégoire, (II, 43) n'aurait point passé ce fait sous silence.

2. Cass. *Var.* III, 1. «... tamen, quia populorum ferocia corda longa pace mollescent, cavete subito in aleam mittere quos constat tantis temporibus exercitia non habere. »

3. *V. Aviti Eremitae*, Bouquet III, 390 : « Quod suae pertinaciae votum (il s'agit de la guerre entre Alarich et Chlodovech) ut firmitus roborari videt, assensu suorum totius regni argenti ponderosa massa per exactores in unum corpus conflatur : et quisque ex militari ordine viribus potens donativum regis volens nolens recepturus per praecones urgente sententia invitatur. »

4. *Ep. Aviti* 78. Avitus parle d'un alliage d'or : «...vel illam certe quam nuperrime rex Getarum secuturæ praesagam minas monetis publicis adulterinum firmantem mandaverat. » Cf. Dubos IV, 9.

5. Voy. n. 1.

6. Cf. Fauriel II, 52 et ss.

Alarich a hasardé la lutte avec Chlodovech, cela montre assez clairement qu'elle était inévitable. Theoderich était son seul recours; mais celui-ci ne put le secourir aussi promptement qu'il le fallait ¹.

Arrivons maintenant à l'exposition du développement de la guerre elle-même ², à l'aide de nos sources. Elles nous offrent une plus riche moisson que pour toute autre partie de l'histoire de Chlodovech; presque tous les genres de sources de l'histoire du Moyen Age y sont représentés; à celles qui nous sont déjà connues s'ajoutent encore: Isidore, dans son histoire des Goths; les Annales, si inappréciables pour les premiers temps du Moyen Age; quelques passages de vies de saints; des lettres de Theoderich, d'Athalarich, de Chlodovech. Ces sources représentent, chacune selon leur origine, les points de vue frank, wisigothique, ostrogothique, et elles mettent en lumière ce qui est important à chacun de ces points de vue. Nous commençons par Grégoire et les autres récits franks. Ils nous racontent les débuts de la guerre.

Le récit de Grégoire ³, ici encore, trahit assez manifestement son origine; le caractère de la légende y domine d'une façon qu'on ne peut méconnaître. Le souvenir de cette guerre de Chlodovech a dû se conserver à Tours avec une vigueur toute particulière, soit par la tradition écrite, soit par la tradition orale, et c'est de ces traditions que provient évidemment le récit de Grégoire. Ce n'est pas lui qui est l'auteur de cette opinion que la guerre est une guerre religieuse contre les hérétiques ariens; loin de là, ici comme partout

1. Pétigny II, 500, juge trop sévèrement Theoderich, quand il dit qu'il aurait pu secourir Alarich, mais qu'il ne l'a pas voulu.

2. Les nouveaux travaux, surtout ceux de Pétigny et du Roure, *Histoire de Théodoric le Grand* I, 465 et ss., II, 1 et ss., ainsi que celui d'Aschbach, *Gesch. der Westgothen* 161 et ss. ne sont point satisfaisants. L'exposition suivante est destinée à en faire la critique; cependant cette critique n'en réfute pas toujours les détails.

3. Grég. II, 37. Les sources dérivées nous donnent peu de renseignements importants. Les *Gesta* c. 17, dans le récit de la guerre, ne diffèrent de Grég. que par l'expression; nous n'y trouvons qu'un seul renseignement important qui ne soit pas dans Grégoire. — Dans le récit de la marche, les *Gesta* omettent maint détail: l'anecdote du cheval de Chlodovech leur est particulière. — La *Vita Chrotechildis* est très-brève sur la guerre proprement dite, d'ailleurs, elle suit les *Gesta*; la *Vita Remigii* les suit également, mais

ailleurs, il donne les faits tels qu'il les trouve, sans y ajouter du sien. Ce qu'il raconte se passe en 507 et en 508 ¹.

« Chlodovech, d'après ce récit, dit aux siens : « Je supporte avec chagrin que ces Ariens possèdent une partie des Gaules. Marchons avec l'aide de Dieu, et, après les avoir vaincus, réduisons le pays en notre pouvoir. » — Ce discours ayant plu à tous les guerriers, l'armée se mit en marche et se dirigea vers Poitiers ; là se trouvait alors Alarich. »

A quelle époque Chlodovech se mit-il en route ? Nous ne le savons pas précisément, mais nous pouvons conjecturer que ce fut au printemps ². Cette conjecture admise, nous pouvons supposer que cette exhortation à la guerre eut lieu à l'assemblée de Mars. Grégoire ne dit pas non plus d'où Chlodovech est parti ³, mais nous savons qu'à cette époque le roi des Franks avait déjà fait de Paris sa résidence. Si c'est de là qu'il est parti, il a dû traverser la Loire à Orléans. Il n'a pas touché Tours ; seulement une partie de son armée a passé sur le territoire de ce diocèse. La suite de la marche s'indique d'elle-même ; la Vienne franchie, Chlodovech arrivait à Poitiers ⁴.

Ce que nous apprenons du récit de Grégoire sur les événements de l'expédition même, est en partie important pour éclaircir la suite historique des faits ; mais le reste est tout à fait légendaire. Ainsi nous apprenons que Chlodovech maintint sévèrement la discipline militaire. Lorsqu'une partie de l'armée traversa le territoire de Tours, il donna l'ordre à ses guerriers de ne prendre que de l'herbe et de l'eau. Ayant appris qu'un soldat s'était emparé du foin d'un pauvre homme, il le tua de sa propre main ; « où sera l'espoir de la victoire, aurait-il dit, si nous offensons Saint-Martin ? »

elle a admis encore plus de légendes. — Les deux formes de Frédégaire ont des renseignements tout particuliers sur les suites de la guerre.

1. Un ancien manuscrit de Grégoire (Bouquet II, préf. p. VII) place la guerre dans la xxv^e année du règne de Chlodovech, par conséquent en 507. (Voy. pl. haut p. 80 n. 5. N. du T.) Pendant l'hiver de 507-508, Chlodovech était à Bordeaux.

2. La Vienne était débordée.

3. Cf. plus haut, p. 80. n. 5.

4. Pétigny II, 503, pense qu'il a passé la Loire près d'Amboise, et qu'il est allé par Loches à Poitiers sans toucher Tours. On ne peut ici rien dire de certain.

Arrivé devant Poitiers, Chlodovech défendit à toute l'armée de dépouiller les voyageurs paisibles, ou d'enlever à quelqu'un son bien. D'après une lettre ¹ qu'il écrivit peu après la guerre gothique aux évêques des pays conquis, nous pouvons conclure qu'il donna encore d'autres ordres dans le même sens. Il ressort de cette lettre que Chlodovech, en entrant avec son armée sur le territoire wisigothique, fit publier une paix, avant tout pour les serviteurs de l'Eglise, les vierges et les veuves consacrées à Dieu dans tout le royaume wisigothique; mais il y comprit aussi les clercs et les fils des religieux et des veuves dont nous venons de parler, et qui vivaient avec eux dans leurs maisons. Cette paix protégeait la liberté et les biens, et garantissait de toute violence, de tout rapt les serviteurs relevant des églises. En outre, des contrées spécialement désignées semblent avoir été l'objet de dispositions semblables²: clercs et laïques y sont également garantis de la captivité. De telles prescriptions devaient gagner les Romains catholiques et avant tout le clergé.

Plus loin Grégoire raconte comment Chlodovech envoie à l'Eglise Saint-Martin de Tours des députés portant des présents, dans l'espoir d'obtenir un heureux présage. Quand les messagers entrent dans la basilique, le premier chantre entonne tout à coup dans l'antienne un verset du psalmiste prédisant la victoire: les messagers vont pleins de joie annoncer à leur maître cet heureux présage. Tout cela repose déjà sur une tradition ecclésiastique et légendaire; mais Grégoire a adopté la légende d'une façon encore plus tranchée dans le récit de la marche de Chlodovech vers Poitiers: une biche blanche montre au roi, à sa prière, l'endroit où il peut passer la Vienne grossie par la pluie; quand il est arrivé devant Poitiers et qu'il établit son camp, une colonne de feu ³, signe de victoire, partant de l'église Saint-Hilaire, luit à ses yeux; une troupe de Franks qui, avant la bataille, errent en

1. Bouquet iv, 54.

2. On fait positivement une distinction entre « Captivi laici, qui extra pacem sunt captivati » (on ne peut traduire avec Dubos iv, 12: les captifs laïques qui auraient été pris portant les armes contre nous), — et: « hi qui in pace nostra tam clerici quam laici subrepti fuerint. » Il est évident que ce ne sont pas les mêmes qui sont énumérés jusqu'aux mots: « de ceteris quidem... »

3. Voy. aussi V. *Hilarii*, Bouquet iii, 380, et n. 3.

pillant sur le territoire de Poitiers, éprouvent la puissance miraculeuse de l'abbé Maxentius. ¹ De tels récits sont caractéristiques pour apprécier l'idée que l'on se faisait de la guerre wisigothique au temps de Grégoire ; pour l'explication des faits historiques, ils n'ont aucune valeur.

Jusqu'ici nous avons trouvé dans le récit de Grégoire un mélange d'histoire et de légende, mais il abandonne la légende dans son récit de la bataille décisive et de la suite de la guerre, et nous n'en retrouvons plus la trace qu'une fois ².

Alarich avait attendu Chlodovech près de Poitiers, à la frontière du pays wisigothique ; cependant il semble que la bataille ³ n'a pas commencé aussitôt après l'arrivée de Chlodovech. « Le roi Chlodovech, dit Grégoire, rencontra Alarich, roi des Wisigoths, sur le champ de Vouglé, à dix milles au Nord de Poitiers ; sur les bords du Clain, comme l'ajoute une source complémentaire ⁴. Les Wisigoths commencèrent la bataille de loin ⁵ ; les Franks la changèrent en mêlée. Les Wisigoths ayant pris la fuite selon leur coutume, Chlodovech remporta la victoire avec l'aide de Dieu. Il fut secouru par Chloderich, fils de Sigebert le boiteux, roi des Ripuaires. Lorsque, dans la poursuite, Chlodovech eut tué Alarich de sa propre main ⁶, deux guerriers ennemis fondirent tout à coup sur lui et leurs

1. Cf. *V. Maxentii, Acta SS. ord. S. Bened. Saec. I, app. 578*. Bouquet III, 390 ; on y trouve le même récit avec plus de développement et de légendes.

2. Voy. p. 90. n. 3.

3. Grég. I. 1 : « Veniente autem rege (Chlodovecho) apud Pictavis dum eminens in tentoriis commoraretur, pharus ignea..... visa est ei... »

4. *Gesta* : in campo Vogladise super fluvium Clinnum. — *Hist. epit.* I : in campania Voglavensi ; II : in campania Voglavensem ; — *V. Remigii*, Bouquet III. 379 : in campo Mogotinse ; cf. note de Bouquet, d'après laquelle un cloltre du nom de Meugon, sur la rive gauche du Clain, a donné lieu à cette désignation de la bataille.

5. « Et configentibus his eminus, resistant cominus illi. » — Giesebrecht l. c. interprète différemment ces mots : « et pendant qu'une partie en vint aux mains, l'autre partie combattait de loin avec ses javelots. »

6. Cette interprétation est justifiée par d'autres sources : cf. p. 92 ; de même *V. Eptadii*, Bouquet III, 381 c. Les deux rédactions de Frédégaire et les *Gesta* ont bien compris Grégoire.

lames l'atteignirent des deux côtés, mais la solidité de sa cuirasse et la vitesse de son cheval le sauvèrent du danger qui le menaçait. La plus grande partie des Arvernes, et parmi eux beaucoup de membres de familles sénatoriales sous le commandement d'Apollinaire, fils de l'évêque Sidoine, prirent part au combat et tombèrent sur le champ de bataille¹; leur chef échappa vivant. Après le combat, Amalarich, fils d'Alarich, s'enfuit en Espagne, et succéda à son père. Chlodovech de son côté envoya son fils Theuderich, par le territoire d'Albi et de Rhodéz, en Auvergne. Theuderich² part et soumet à la puissance de son père toutes les villes du territoire wisigothique jusqu'aux frontières des Burgundions. Chlodovech passe à Bordeaux l'hiver de 507 à 508; au printemps suivant, tout le trésor d'Alarich tombe avec Toulouse entre ses mains. Il se rendit ensuite devant Angoulême, et le Seigneur accorda à Chlodovech cette grâce³ qu'à sa vue les murs de cette ville s'écroulèrent. Après l'expulsion des Wisigoths il réduisit la ville en son pouvoir. Cela fait, Chlodovech revint à Tours et offrit beaucoup de présents à l'église Saint-Martin. » Comme complément du récit de Grégoire, nous pouvons admettre encore ce renseignement, que Chlodovech, après la conquête du pays, laissa des Franks en Saintonge et sur le territoire de Bordeaux pour anéantir le peuple wisigothique⁴. « De Tours, Chlodovech vint ensuite à Paris et y établit le siège de sa domination. Theuderich, son fils, s'y rendit également.⁵ »

Tel est le récit de Grégoire. Il se borne à ce qui a de l'importance pour Chlodovech et l'empire frank. Quant aux conséquences de la bataille de Poitiers et de la mort d'Alarich

1. Cela ressort aussi du récit de Grégoire III, 2.

2. « Qui (Theudericus) abiens urbes illas a finibus Gothorum usque Burgundionum terminum patris sui ditionibus subjugavit. » Il semble que l'Auvergne, comme le territoire récemment conquis, est séparée ici du reste du royaume wisigothique, car il est évident que Grégoire veut parler des villes de l'Auvergne.

3. Luden III, 90, suppose, non sans raison, que la conduite des Romains catholiques a facilité la conquête. D'après les *Gesta*, les Wisigoths sont tués.

4. *Gesta* I. c. « ... Atque ita omni terra eorum subjugata, in Santonico vel Burdigalense Francos praecepit manere ad delendam Gothorum gentem. »

5. Grég. II, 38

pour le royaume wisigothique, quant à la part que prit Theoderich-le-Grand à la guerre, nous n'apprenons rien sur ce point que par des sources wisigothiques et ostrogothiques, où nous trouvons les renseignements nécessaires pour compléter le récit de Grégoire. Nous devons tout particulièrement considérer : l'histoire wisigothique d'Isidore de Séville et le résumé des règnes des rois wisigothiques évidemment tiré de cette histoire. Ces deux sources embrassent tous les événements de la guerre. D'autres font ressortir des événements spéciaux, qui ont pour elles une importance toute particulière ; ce sont : les additions aux annales de Victor de Tunnuna, les annales de Cassiodore et celles de l'évêque Burgunde Marius d'Avenche. Ce qui augmente encore leur valeur, c'est qu'elles donnent les dates. Jordanis aussi mentionne un événement important de la guerre ¹, ainsi que la *Vita Caesarii*.² Joignons-y un certain nombre de lettres dans le recueil de Cassiodore. Il n'y a pas le moindre doute que nous n'ayions le droit de coordonner entre eux les renseignements de toutes ces sources, autant qu'elles ne se contredisent point.

Il est vrai que nous y trouvons peu de détails nouveaux relatifs aux événements qui nous sont déjà connus par le récit de Grégoire. Toutefois ce qui est important, c'est que la bataille de Vouglé ou de Boglodoreta, comme une source l'appelle ³, est définitivement fixée en 507 ; et cette autre assertion du récit de Grégoire, que Chlodovech a tué Alarich de sa propre main ⁴, est confirmée aussi par deux sources. Un autre fait encore plus important, c'est que Chlodovech a entrepris la guerre contre Alarich ⁵ avec l'aide des Burgundions ; jusqu'à nouvelle information, nous ne pouvons décider si les Burgundions ont pris part à la bataille de Poitiers ; d'après les expressions d'Isidore, le fait est possible, mais il n'est pas certain.

1. Toutes ces sources sont reproduites dans l'appendice.

2. Bouquet III, 384.

3. Victor de Tunnuna. App; voy. plus haut. p. 87. n. 1.

4. Isidore et la *Series Gothorum regum*. Puis V. *Caesarii*, Bouquet III. 384 : «... jam Alarico a victoriosissimo Chlodovaeo in certamine perempto. »

5. Isidore.

Plus loin Isidore raconte que le roi Theoderich, à la nouvelle de la mort de son gendre, partit en toute hâte d'Italie, vainquit les Franks, et reconquit pour les Wisigoths une partie du royaume, dont une troupe ennemie s'était emparée. D'après Cassiodore, Theoderich cependant ne fit qu'envoyer une armée en Gaule, en 508, et, après une victoire sur les Franks, il conquit pour lui-même la Gaule troublée par leurs invasions et leurs pillages. Jordanis a évidemment les mêmes faits en vue, quand il raconte que Theoderich, grâce à son général le comte Ibbas¹, a remporté en Gaule, sur les Franks, une victoire où il en est tombé plus de trente mille. Mais ces renseignements se contredisent sur deux points : sur la présence de Theoderich en Gaule, et sur les conséquences de la bataille. Cassiodore atteste formellement que Theoderich n'est pas venu lui-même en Gaule ; mais d'autre part, ce qu'il dit des suites de la bataille, mérite moins de confiance ; nous savons qu'il n'a pas toujours raconté l'histoire de son grand souverain² d'une façon tout à fait impartiale. Ici nous suivons Isidore. Par contre Cassiodore a raison de dire que Theoderich a conquis le pays pour son compte. — Ce n'est point à ces faits que se rapporte l'assertion de Marius, qui parle d'une expédition de pillage conduite par le Goth Mammo contre une partie de la Gaule en 509. Comme la source burgunde, en dehors de ce fait, ne dit rien des événements de la guerre wisigothique, on peut en tirer facilement cette supposition que la Burgundie fut particulièrement victime de cette expédition. Theoderich remit aux habitants des Alpes Cottiennes les impôts publics pour la troisième indiction, c'est-à-dire pour l'année 510, parce qu'ils avaient beaucoup souffert du passage de son armée³. Les défilés des Alpes Cottiennes conduisent dans la vallée

1. Je conserve la forme de nom acceptée jusqu'ici. Jordanis donne Hibbas ; Cassiodore, dans les lettres, Ibas ; les additions à Victor ont : Helbas, mauvaise leçon pour Hebbas.

2. Ainsi par exemple dans sa *Chronique*, voy. an 489 et 493.

3. Cass. *Var.* iv. 36. Fausto prae. praet. Th. r. «... atque ideo illustris magnificentia tua provincialibus Alpium Cottiarum assem publicum per ind. III, nos relaxasse cognoscat, quos transiens nos ter exercitus more fluminis dum irrigat oppressit. » — Le développement suivant montre que la dévastation, dont parle Marius, n'est point une expression exagérée.

de la Durance ; il fallait qu'une armée qui prenait ce chemin, touchât la frontière ennemie du territoire burgunde. C'est pourquoi il n'est pas invraisemblable que les annales de Marius aient en vue cette même expédition que nous connaissons par des lettres de Theoderich,¹ qui a certainement aussi en vue les événements de l'an 509. En tout cas, l'assertion des annales est pour nous une preuve que Theoderich, même après la victoire remportée en 509, victoire qui le faisait maître d'une partie de l'ancien royaume wisigothique, fut obligé d'envoyer des troupes en Gaule, soit afin de conserver sa conquête, soit afin de poursuivre plus loin sa victoire.

Des succès de Theoderich, Isidore passe aux affaires du royaume wisigothique. En 507, on y proclame roi, à Narbonne, Gesalich fils naturel d'Alarich². Homme de basse origine, remarquable par ses malheurs et sa lâcheté, il règne quatre ans. Quand Narbonne fut conquise par le roi des Burgundions, Gundobad, il s'enfuit honteusement à Barcelone en perdant une grande partie de ses soldats. Il y resta jusqu'au jour où il dut fuir lâchement devant Theoderich et abandonner le pouvoir.³ Il alla d'Espagne en Afrique, et chercha du secours chez les Vandales, pour rentrer dans son royaume ; mais il n'en put obtenir, et il revint d'Afrique. Par crainte de Theoderich, il s'enfuit en Aquitaine. Après s'y être caché une année entière, il retourne en Espagne et il est vaincu dans une bataille par les généraux de Theoderich, à douze mille de Barcelone. Obligé de fuir, il est fait prisonnier et tué en Gaule, au delà de la Durance, par conséquent probablement en Provence⁴. Ainsi il perdit d'abord l'honneur, puis la vie. — Les additions à Victor placent en 510

1. Pétigny. II, 325, pense, bien à tort, à une attaque des Wisigoths.

2. Arevalo donne la forme : Gesaleicus ; les additions à Victor ont : Gesalecus, comme les lettres de Cassiodore ; la *Series Gesalaicus*. J'ai maintenu la forme usitée.

3. Aschbach, p. 174, fait de la fuite de Gesalich une trahison. La source ne dit pas cela.

4. La *Series* est évidemment un abrégé du récit d'Isidore ; aussi la critique ne saurait la prendre en considération. Bouquet IV. 460 : « Gesalicus regnavit annos III et in latebera annum I. » Ce calcul est juste ; il se trouve dans une série chronologique des rois wisigothiques.

la première victoire décisive des forces ostrogothiques, remportée par Ibbas sur Gesalich, qui, à la suite de cette victoire, s'enfuit en Afrique ; ici donc ils servent de complément aux renseignements incertains fournis par Isidore. En outre ils racontent que Gesalich, avant son expulsion, a tué Goerich à Barcelone. La mort de Veilich, qu'ils mentionnent de même, aura bien pu être une suite de la révolution que l'arrivée des Ostrogoths fit éclater à Barcelone. Après s'être débarrassé de Gesalich, Theoderich-le-Grand a donc régné sur l'Espagne quinze années entières, jusqu'à sa mort, 526. D'après Jordanis, ce fut une régence : il nomme Thiodès comme ayant été désigné par Theoderich pour être le tuteur de son neveu Amalarich. Cependant cette régence pût bien être peu différente d'un vrai gouvernement, car en Espagne on a daté de 510, époque à laquelle Gesalich dut fuir devant l'armée ostrogothique¹, les années du règne de Theoderich ; ce n'est qu'après sa mort qu'on fit commencer le règne d'Amalarich.

Ainsi, les sources wisigothiques et ostrogothiques que nous avons étudiées jusqu'ici, nous donnent une esquisse assez complète de l'ensemble de la guerre. Nous voyons qu'elles mettent en relief ce qui est important pour l'empire wisigothique, c'est-à-dire : la bataille de Poitiers, qui décida de la durée du royaume de Toulouse ; les succès de l'armée ostrogothique envoyée en 508 par Theoderich en Gaule contre les ennemis des Wisigoths ; l'intervention de Theoderich dans les affaires du royaume wisigothique, où précisément alors manquait un bras vigoureux. — Si nous voulons faire une critique de Grégoire, nous devons certainement être frappés de ne trouver dans son récit aucun de ces faits, qui, pour la marche de la guerre, ne sont assurément pas d'une moindre importance que la bataille de Poitiers et ses suites. Mais il est évident que la tradition franque, que suit Grégoire, ne renfermait rien de

1. Dubos. iv. 12. — *Concil. Agripp.* t. i p. 963. « In nomine Christi habita synodus Terragonae anno sexto Theodorici regis, cos. Petro. (516). » — *Ib.* p. 1048. « Concilium Gerundense anno septimo Theodorici regis. Id. Junii, Agapeto cos. (517). — Les additions à la chronique de Victor ne font commencer, il est vrai, le règne de Theoderich qu'en 518 ; mais il semble que c'est le résultat d'une erreur ou d'une mauvaise copie du texte.

ces faits; ce qui n'était point glorieux pour Chlodovech et les armes des Franks pouvait s'être affaibli dans leur souvenir, quand Grégoire rassembla les matériaux de ses récits. Les succès de Chlodovech et de son fils Theoderich, la soumission d'une grande partie du royaume wisigothique, voilà ce qui se conserva et ce que la tradition franque a fidèlement et réellement gardé.

Il faut encore ici nous arrêter spécialement sur un point où la tradition franque et la tradition wisigothique semblent se contredire : c'est la situation de Gesalich en face des Wisigoths et de Theoderich. Le récit de Grégoire ne parle pas de Gesalich, mais il fait mention d'Amalarich¹, et raconte qu'après la bataille de Vouglé, il s'enfuit en Espagne et s'empara du pouvoir qu'avait exercé son père. Nous savons que nous ne devons pas prendre cela à la lettre ; la régence de Theoderich commença en 510, alors qu'Amalarich était encore enfant. Isidore, au contraire, ne dit rien du gouvernement d'Amalarich ; après le règne d'Alarich, il fait régner quatre ans Gesalich qui², d'après son récit, fut proclamé roi à Narbonne.

On a cherché à concilier ces deux versions différentes : Amalarich aurait régné en Espagne sous la tutelle de Theoderich ; Gesalich, sur toute l'étendue des pays au Nord des Pyrénées, qui n'étaient pas encore tombés aux mains des Franks, et il aurait été reconnu roi par une partie des Wisigoths. Par conséquent, Gesalich semble être en face d'Amalarich un roi illégitime³. Mais cette hypothèse n'explique point comment Gesalich, chassé de Narbonne, a pu s'enfuir dans l'Espagne ennemie, à Barcelone, et y régner jusqu'à ce qu'il fût obligé de se retirer devant les Ostrogoths en 510. Ajoutez à cela que Theoderich lui-même⁴, au com-

1. Grég. II. 37 : « De hac pugna Amalaricus, filius Alarici, in Hispaniam fugit, regnumque patris sagaciter occupavit. »

2. Il ne faut pas être surpris de trouver cette expression : « princeps » car Isidore nomme aussi Chlodovech « princeps ».

3. Aschbach p. 173.-174 soutient particulièrement cette opinion. Elle est défendue aussi, mais d'une façon moins absolue par Mascou II. p. 28 ; Manso p. 63 ; Fauriel II, p. 62.

4. Cass. Var. V. 43. Theoderich dit de Gesalich : « qui nostris inimicis, dum a nobis foveretur, adjunctus est. » — Cette lettre a été écrite après 510, alors que Gesalich était déjà revenu d'Afrique ;

mencement, semble avoir accepté l'avènement de Gesalich ; ce ne fut que quand celui-ci eut montré son incapacité, et peut-être même cherché à faire alliance avec les Franks, que Theoderich le fit renverser ¹. Ainsi, nous pouvons regarder l'avènement de Gesalich comme légitime et commandé par la nécessité : après la mort d'Alarich, on avait besoin d'un bras puissant ; comme Amalarich était mineur, le vrai droit céda pour un moment. Expulsé en 510 par l'arrivée des Ostrogoths en Espagne, sous le commandement d'Ibbas, Gesalich a fait une tentative pour rentrer dans son royaume avec l'aide des Vandales, mais Theoderich a déjoué ses efforts. A dire vrai, il semble que Gesalich avait eu en Afrique un succès assez important ; qu'il avait déterminé ², par d'habiles insinuations, le roi Vandale Trasamund, à conclure formellement avec lui une alliance défensive, et qu'il revint d'Afrique avec des ressources financières considérables, vraisemblablement dans l'Aquitaine alors soumise aux Franks, afin d'y réunir des partisans : nous savons par Isidore qu'il vécut secrètement en Aquitaine une année entière, 510-511. Theoderich écrivit à Trasamund pour lui reprocher sérieusement d'avoir soutenu un homme qui s'était allié avec ses ennemis, quoique Trasamund eût l'honneur d'être uni à la sœur de Theoderich, issue de la famille des Amales, et qu'il fût ainsi attaché aux intérêts ostrogothiques. Ces efforts de Theoderich ne restèrent pas sans résultat. Comme nous le voyons par une seconde lettre,

c'est pourquoi on ne sait pas s'il faut rapporter l'alliance de Gesalich avec les ennemis de Theoderich, blâmée par ce roi, au séjour de Gesalich en Aquitaine, ou à une époque antérieure, (comme le fait Aschbach p. 174 n. 164). Cependant il résulte évidemment de ce passage qu'à l'origine Theoderich n'était pas un ennemi pour lui. Je ne vois pas sur quoi Pétigny a pu se fonder (II, 508) pour considérer l'élévation de Gesalich comme une réaction d'un parti national wisigothique contre l'influence romaine représentée par Theoderich, et pour représenter (p. 525) la fuite de Gesalich devant les Ostrogoths comme une déposition faite par les Wisigoths.

1. Cass. Var. v. 33: « Si nostro (regno) *propter excessus* pulsus est. »

2. Cf. les expressions de Cassiodore citées p. 97 n. 2. — Cass. Var. v. 44.

3. Cass. Var. v. 43: Sed stupeo vos his beneficiis obligatos (par son mariage avec Amalafreda) Gesalecum, qui nostris inimicis,

Trasamund a renoncé à son alliance avec Gesalich¹; il a envoyé des ambassadeurs à Theoderich pour se justifier vis-à-vis de lui², et cherché à le réconcilier par des présents de grande valeur. Mais Theoderich, loin de les accepter, les renvoya au roi Vandale, lui faisant dire qu'il ne s'était agi pour lui que de la cause de la justice. C'est à la cessation du secours des Vandales qu'il faut certainement attribuer l'échec que subit Gesalich, lorsqu'il entreprit en 511 de reconquérir son pouvoir.

Outre les deux récits de la guerre que nous avons opposés l'un à l'autre jusqu'à ce moment, en suivant les sources franques, wisigothiques et ostrogothiques, nous possédons encore une troisième narration de la guerre dans Procope³. Il raconte cette guerre de la manière suivante: « En développant leur puissance, les Franks se tournent contre les Wisigoths sans craindre Theoderich le Grand⁴. Alarich, à la nouvelle de leur arrivée, appelle le plus tôt qu'il peut Theoderich à son secours. Celui-ci part avec une forte armée. Les Franks se dirigent contre Carcassonne, c'est-à-dire dans l'extrême sud du royaume wisigothique; les Wisigoths, à cette

dum a nobis foveretur, adjunctus est, in vestram defensionem sic fuisse susceptum, ut qui ad vos viribus destitutus privatusque fortunis venerat, subita pecuniae ubertate completus ad exterarum gentes probetur transmissus, qui quamvis Deo juvante laedere nihil possit, tamen animum vestrae cogitationis aperuit. Quid expectent extraneorum jura, si sic meretur affinitas? Nam si causa misericordiae susceptus est, in regno vestro teneri debuit; si nostro propter excessus pulsus est, non oportuerat cum divitiis ad aliena regna transmitti, quae ne vobis redderentur infesta nostra fecerunt absolute certamina. »

1. Cass. *Var.* v. 44. Cette lettre est évidemment postérieure à la mort de Gesalich, comme le prouvent ces mots reproduits ci-dessous « Gesaleci *quondam* regis. »

2. « Nuper vobis objecimus Gesaleci quondam regis dolosa meditatione discessum; sed nobilitatis vestrae memores et honoris actum rei nobis sub veritate declarastis. » — Il n'y a pas de doute que Trasamund a secouru Gesalich; il est vrai qu'Isidore dit de Gesalich: « qui cum non impetrasset auxilium », mais il est clair qu'il n'a pas une connaissance exacte des faits, ou qu'il considère *auxilium* comme un secours militaire.

3. Procope, *de bello Gothico* I, 12.

4. Antérieurement, d'après Procope, les Franks, par crainte de Theoderich, se sont abstenus de faire la guerre aux Wisigoths.

JUNGHANS, Chlodovech.

nouvelle, viennent camper en face d'eux; il se passe un temps considérable sans que l'on en vienne aux mains. Mais la dévastation et le pillage du pays par les Franks rendent aux Wisigoths leur inactivité si humiliante que, dans l'espérance de pouvoir soutenir seuls la lutte contre les Franks, ils reprochent vivement à Alarich sa frayeur et l'obligent ainsi à combattre contre sa volonté. On en vient, avant l'arrivée du secours des Ostrogoths, à une bataille dans laquelle les Franks sont victorieux. La plupart des Wisigoths, et parmi eux Alarich, périssent. Les Franks occupent la plus grande partie de la Gaule. Ils s'empressent d'assiéger Carcassonne, dans l'espoir de s'emparer du trésor royal qui y était gardé. Le reste de l'armée wisigothique proclame roi Gesalich¹, fils naturel d'Alarich, parce qu'Amalarich, son fils légitime, est encore mineur. Lorsque Theoderich arrive avec l'armée ostrogothique, les Franks effrayés lèvent le siège de Carcassonne, s'éloignent de la ville, et conservent cependant la Gaule à l'Ouest du Rhône jusqu'à la mer. Theoderich leur abandonne ce territoire d'où il ne peut les expulser, et il garde pour lui le reste de la Gaule. S'étant débarrassé de Gesalich, il transmet le gouvernement des Wisigoths à son petit-fils, mais il garde lui-même la régence. Il emporte tout le trésor gardé à Carcassonne, et se hâte de gagner Ravenne. Pour consolider son pouvoir, il envoie régulièrement des fonctionnaires et des troupes en Gaule et en Espagne. »

Ce récit est en général d'accord avec nos autres sources pour l'ensemble de la guerre : les Franks battent les Wisigoths ; Alarich tombe dans la bataille, Theodorich paraît trop tard sur la place du combat ; néanmoins il sauve une partie du pays pour lui-même, pendant que le reste tombe aux mains des Franks. Mais si nous venons aux détails, il y a des différences et des inexactitudes. La présence de Chlodovech à la guerre n'est point mentionnée ; la part de Gundobad ne l'est pas davantage ; par contre, Theoderich, ce qui est en contradiction avec les autres sources, est signalé comme chef de l'armée ostrogothique ; c'est contraint par les Wisigoths qu'Alarich commence la bataille, qui était inévitable, si nous en jugeons par nos autres sources. Ici nous reconnaissons assez clairement le goût byzantin pour les détails

1. La forme de ce nom dans Procope est : Γισαλῖχος.

minutieux. Le trésor est à Carcassonne et non pas à Toulouse. On pourrait citer encore bien d'autres inexactitudes ; cependant la différence principale dans le récit de Procope, c'est que le siège de Carcassonne forme le centre de toute la guerre, fait que toutes les autres sources ne mentionnent en aucune façon. Cette ville est le but des Franks dès qu'ils entrent sur le territoire wisigothique ; c'est auprès de Carcassonne qu'a lieu cette bataille ¹, à laquelle Alarich est forcé contre sa volonté ; après la victoire, les Franks s'empres- sent d'assiéger la ville ; l'arrivée de Theoderich les oblige à se retirer ; celui-ci sauve le trésor gardé à Carcassonne. Ainsi toute la guerre converge vers la possession de Carcas- sonne, et, ce qui doit le plus surprendre, c'est sous les murs de cette ville, à l'extrême sud du royaume wisigothique, qu'a lieu une bataille qui doit être évidemment la même que la bataille placée par nos autres sources à Vouglé, au N. du royaume d'Alarich.

Ainsi il ressort assez clairement que Procope n'a pas de va- leur en comparaison des autres sources ; mais ce n'est certes point la tâche de la critique de mettre d'accord avec elles, par des corrections arbitraires², son récit de la première partie de la guerre jusqu'à la bataille décisive. Il semble en vérité que Procope n'ait eu qu'une connaissance générale de l'ensemble de la guerre ; il a probablement connu la bataille près Poi- tiers et son importance, mais il l'a rattachée par erreur à un siège de Carcassonne, où d'après lui, le trésor wisigothique était gardé, et qui, pour cela même, fut le but des efforts des Franks. Qu'est-ce qui a pu donner lieu à cette supposition de Procope ? On ne le sait pas très-bien. Si Carcassonne a réelle- ment été une fois assiégée dans le cours de la guerre, cela peut tout au plus être arrivé à la suite de la victoire près de Poitiers, et ainsi ce siège se placerait sur la même ligne que le

1. Procope ne dit pas expressément que cette bataille eut lieu près de Carcassonne ; mais l'ensemble des faits nous force d'inter- préter ainsi ses paroles.

2. Dubos iv, 10, se sert d'une leçon de Scaliger *Οὐχαρσασσῶνα*, pour corriger le vieux nom de Poitiers *Αὔγουστοπρώνα* ; Bouquet II p. 32. n. 6 propose : *ἐπὶ ποταμὸν Οὐρεννιαίνην* : on peut faire des mots tout ce que l'on veut. — Les derniers historiens se sont plu à com- biner les autres sources avec Procope ; Aschbach se distingue entre tous par un grand arbitraire.

siège d'autres villes que nous connaissons par Grégoire. Cependant il vaut mieux omettre un événement isolé de ce genre, que de troubler par des combinaisons hasardées un ensemble de récits très-clairs.

Nos recherches nous conduisent maintenant à un fait, qui est d'une grande importance pour la marche de la guerre, mais qui n'a pas été mentionné par les sources que nous avons étudiées jusqu'ici : c'est le siège d'Arles.

Deux lettres de Theoderich nous le font connaître dans ses traits généraux. L'une, écrite avant le premier septembre 510, loue la fidélité des habitants d'Arles, qui ont fermement soutenu un siège accablant et que la faim elle-même n'a pu contraindre à capituler¹. L'autre, probablement écrite peu après, raconte que les murs de la ville, les vieilles tours des fortifications ont beaucoup souffert², et que le territoire de la ville est dévasté³. Une lettre postérieure d'Athalarich, petit-fils de Theoderich, parle de même de ce siège⁴; elle fait l'éloge du général ostrogoth Tulum; envoyé dès le commencement avec d'autres chefs, il a, dans cette entreprise contre la Gaule⁵, montré sa prudence et son audace guerrière. « Arles, est-il dit plus loin, est une ville située sur le Rhône; un pont traverse ce fleuve et conduit à l'Est. Il était nécessaire pour les ennemis de prendre ce pont; nécessaire pour les nôtres de le défendre. C'est pourquoi les Franks et les Goths se le sont disputé très-vigoureusement. Tulum avec son audace assista lui-même au moment le plus critique de la lutte; il soutint le choc des ennemis avec une telle vigueur qu'il les empêcha d'arriver à leur but et qu'il emporta de glorieuses blessures, témoignages de ses hauts faits⁶. » On se demande

1. Cass. *Var.* III, 32: « (Arelatenses) qui nostris partibus perdurantes gloriosae obsidionis penuriam pertulerunt... qui pro nobis in angustiis esurire maluerunt... casum vix (potuerunt) declinare postremum... (dominum agrum) non coluisse cognoscas. »

2. Cass. *Var.* III, 44: «... ad cultum reducere antiqua moenia festinemus... pro reparatione itaque murorum Arelatensium vel turrium vetustarum... »

3. Cf. n. 1.

4. Cass. *Var.* VIII, 10.

5. « Admonet etiam expeditio Gallicana, ubi jam inter duces directus et prudentiam suam bellis et pericula ingerebat. »

6. « Arelate est civitas supra undas Rhodani constituta, quae in orientis prospectum tabulatum pontem per nuncupati fluminis dorsa

si Tulum a gagné cette gloire comme défenseur de la ville ¹, ou par un heureux effort pour la débloquer ? comme il est expressément dit qu'il fut envoyé par Theoderich en même temps que l'armée ², mais qu'Arles, comme nous le verrons encore, était déjà assiégée lorsque l'armée de Theoderich entra en Provence en 508, la seconde hypothèse est seule possible. Nous ne savons pas si cette tentative de Tulum pour débloquer la ville amena la levée du siège, ou obligea simplement l'ennemi à renoncer à son attaque sur le pont : cependant son opération a dû être d'une influence décisive sur la marche du siège.

La *Vita Caesarii* donne les plus grands détails sur le siège de la ville. Elle fait particulièrement ressortir ce qui concerne l'évêque Cæsarius, mais pour le siège même, elle n'en fait point ressortir clairement la marche. Voici ce que nous pouvons sur ce sujet tirer de cette vie.

Les Franks et les Burgundions avaient déjà entrepris le siège, lorsque Alarich était tombé sur le champ de bataille de la main même de Chlodovech, par conséquent après la bataille près de Poitiers : il était déjà commencé quand les généraux envoyés par Theoderich le Grand entrèrent en Provence en 508 ³. La ville (ceci ressort assez clairement) a été étroitement cernée par les assiégés qui interceptèrent même les communications par le fleuve ⁴. On mentionne plus tard un retour des Goths avec une foule immense de prisonniers : les saintes basiliques et la maison commune auraient été remplis d'une foule compacte d'infidèles ; l'évêque Cæsarius aurait exercé envers eux des actes

transmittit. Hunc et hostibus capere et nostris defendere necessarium fuit. Quapropter excitata sunt Gothorum Francorumque validissima tempestate certamina. Affuit illic dubiis rebus audacia candidati, (il veut dire Tulum) ubi tanta cum globis hostium concertatione pugnavit, ut et inimicos a suis desideriis amoveret, et vulnera factorum suorum signa susciperet.»

1. Manso. p. 65 ; Aschbach p. 175 sont de cet avis.

2. Cf. p. 100 ; n. 5. Mascou II. p. 31. émet sur ce point la même opinion que nous.

3. *V. Caesarii*, Bouquet III, 384. *Acta SS. Ord. S. Bened.* App. Saec. I, p. 659 sq. : « Obsidentibus Francis et Burgundionibus civitatem (Arelatensem), jam Alarico rege a victoriosissimo Clodoveo in certamine precepto, Theudericus Italiae rex provinciam istam ducibus missis intraverat. »

4. V. ci-dessous p. 104 n. 1.

de charité et leur aurait abondamment distribué nourriture et vêtements, jusqu'à ce qu'il pût en racheter quelques uns. Il n'y a pas de doute qu'ici par Goths on ne doive entendre la garnison wisigothique de la ville ; quant aux prisonniers, on pensera avant tout aux assiégeants, les Burgundions ariens pouvant très-bien être désignés comme « infidèles ¹ » par l'écrivain catholique de la *Vita*. Après ce retour des Wisigoths, la *Vita* ne parle pas d'une continuation du siège, mais elle se borne à en résumer la marche d'une façon très-brève, quoique précise, en disant « qu'Arles, au temps de Cæsarius, a été assiégée, sans avoir eu à souffrir ni conquête, ni pillage, et que la ville a passé ainsi des mains des Wisigoths sous la domination des Ostrogoths ². » Nous avons bien le droit de considérer le siège comme fini avec ce retour des Wisigoths. Il est évident que l'arrivée des Ostrogoths en Provence, leur victoire sur les Franks en 508, durent avoir une influence décisive sur le siège, soit qu'une partie des assiégeants eussent pris part à la bataille, soit que la perte de la bataille eût affaibli leur courage: ce n'est qu'à la suite de ce combat qu'un changement put se produire. La première conséquence de ce changement fut la capture des prisonniers faits par la garnison wisigothique, évidemment dans une sortie ; la dernière conséquence fut la levée du siège. On ne peut pas décider si l'action de Tulum a un rapport plus étroit avec ces opérations ; en tout cas on irait trop loin si l'on plaçait sous les murs d'Arles la victoire des Ostrogoths³. Une fois ces points bien établis, on peut fixer encore d'une façon plus précise la durée du siège et sa place dans la série des faits militaires de cette guerre. Nous savons que Theuderich, fils de Chlodovech, fut envoyé à la conquête de l'Auvergne encore dans le courant de l'année 507 ; il est

1. « In Arelato vero Gothis cum captivorum immensitate reversis replentur basilicae sanctae, repletur etiam domus ecclesiae constitutione infidelium... » Le mot « *reversis* » ne laisse pas de doute que l'on ne veuille désigner les Wisigoths qui se trouvaient dans Arles ; Pétigny II, 519, fait des *Gothi* des Ostrogoths.

2. « Nos tamen credimus et confidimus in Domino Deo per misericordiam et fidem seu orationem beati Caesarii, quia sic in diebus suis ab hostibus Arelatensis obsessa est civitas, ut nec captivitati meruerit nec praedae succumbere. Sic deinde a Wisigothis ad Ostrogothorum devolutum est regnum. »

3. Du Roure, *Hist. de Théodoric*, II. p. 18.

difficile qu'une armée franque ait pu paraître devant Arles pour l'assiéger, avant que Theuderich eût réussi dans cette opération. Gundobad, qui apparemment avait pris la Provence en même temps que Chlodovech avançait contre Alarich et avait peut-être ensuite expulsé Gesalich de Narbonne, pouvait alors facilement opérer sa jonction avec les Franks. Ainsi le siège peut avoir commencé déjà en 507 ; nous ne savons pas s'il a été commandé par Teuderich et Gundobad en personne ; il est impossible qu'il ait duré après la victoire des Ostrogoths en 508. De ce que Theoderich a remis aux habitants de la ville les impôts pour l'année qui courait du premier septembre 510 au premier septembre 511¹, personne ne voudra conclure que le siège ait duré jusqu'à la rédaction de sa lettre ; quand il l'écrivit, Theoderich évidemment n'avait plus en face de lui aucun ennemi en Provence, car il pouvait consacrer toutes ses forces à régler les affaires de l'Espagne. Les sources n'autorisent nullement à croire que la ville ait été assiégée plus d'une fois².

Il nous faut encore faire ressortir au moins les plus importants des événements qui, d'après la *Vita Caesarii*, se sont passés dans la ville pendant le siège. Nous y gagnerons d'être éclairés sur l'agitation des partis en lutte à ce moment. D'après ce que nous savons des sympathies des Romains catholiques pour Chlodovech, et des efforts de Chlodovech pour les gagner, il ne peut pas être étonnant que, dans la ville assiégée par les Franks et les Burgundions, les catholiques, et avant tout l'évêque Cæsarius, aient été regardés avec défiance. Aussi lorsqu'un jeune clerc, parent de Cæsarius, fut descendu des murs au moyen d'une corde et eut passé à l'ennemi, les Wisigoths ariens et les Juifs, qui devaient être domiciliés en assez grand nombre dans Arles, craignirent une trahison : à tort ou à raison ? nous ne le savons pas³. L'animosité se tourne alors contre l'évêque ; on veut l'emprisonner dans le Palais, jusqu'à ce que le « castrum Ugernense⁴ », ou même les

1. Cass. *Var.* III, 32 « per indictionem quartam. »

2. Bouquet IV, p. 11 suppose deux sièges ; Aschbach, p. 175 et 178, est aussi de cet avis.

3. Fauriel II, p. 63, est contraire à cette opinion ; Aschbach la défend avec de mauvaises raisons.

4. Sa situation est inconnue.

ondes du Rhône, en l'engloutissant dans l'obscurité de la nuit, aient mis la ville à l'abri de sa trahison. On pénètre dans sa demeure. Néanmoins la vie de Cæsarius est sauvée ; la barque, dans laquelle on l'a jeté, ne peut descendre d'aucun côté du Rhône, tant la ville est étroitement bloquée¹. Alors on le cache de nuit dans le palais, afin que les catholiques ne sachent pas s'il est encore en vie ou non. Tout-à-coup il se révèle que ce sont les Juifs qui veulent trahir la ville ; le soupçon s'évanouit et Cæsarius est délivré. Toutefois il semble que le passage de la ville sous la domination ostrogothique n'assura pas entièrement le repos des Romains catholiques, car l'évêque Cæsarius fut emmené prisonnier à Ravenne ; mais Theoderich fut assez prudent pour traiter avec clémence cet homme si considéré.

Nous devons enfin mentionner brièvement, parmi nos sources sur l'histoire de cette guerre, celles des lettres de Theoderich que nous n'avons encore utilisées que pour éclaircir des points particuliers. Leur emploi a ses difficultés, car l'époque précise de leur rédaction ne peut être que rarement constatée, et par conséquent on doit se garder de combinaisons arbitraires qui amèneraient à coordonner faussement les faits qui y sont mentionnés².

La plus importante de ces lettres est celle qui engage les Ostrogoths à se préparer³, selon l'ancienne coutume, à une expédition en Gaule, et leur fixe comme jour du départ le 24 juin 508. Ainsi, avant la seconde moitié de l'année 508, aucune armée ostrogothique ne paraît en Provence. Cette lettre nous fait voir que Theoderich, par son *Sajo Nandius*, a appelé aux armes ses guerriers ostrogoths en nombre assez considérable. — Un autre fait nous est de même

1. « Cum ergo ex utraque ripa drumonem, quo injectus fuerat (Caesarius), obsidione hostium Gothi Dei nutu subrigere non valerent, revocantes sub nocte in palatio sanctum virum, personam ipsius texere silentio, ut, utrum viveret, nullus catholicus posset agnoscere. » — Dubos, trompé par une mauvaise leçon, a très-mal interprété ce passage, iv, 11. — Pétigny, II, 513, a accepté ses conclusions.

2. Dans l'appendice, j'ai essayé de fixer la date de chaque lettre. Les derniers historiens de la guerre wisigothique, ne tenant pas compte de l'incertitude de leurs dates, ont fait avec ces lettres des combinaisons qui n'ont aucun fondement. Cela nous mènerait trop loin de les réfuter en détail.

3. Cass. Var. I, 24,

connu par une des lettres de Theoderich¹, c'est que Narbonne, qui, d'après Isidore, fut conquise par Gundobad, ne resta pas en son pouvoir; nous y trouvons le général de Theoderich Ibbas entre 508 et 510; il paraît que pendant la mission dont il fut chargé en Espagne pour y rétablir l'ordre, il resta quelque temps à Narbonne. — De plus nous apprenons encore que des troupes ont été envoyées pour garantir de toute attaque le territoire conquis sur les Franks et les Burgundions².

Une chose particulièrement intéressante dans ces lettres, c'est l'idée qu'elles nous donnent des rapports de Theoderich avec le pays d'où les ennemis ont été chassés par l'arrivée de son armée. Il considère la conquête faite par ses armes comme une soumission à sa domination³; mais il s'applique à la rendre facile et agréable à ses nouveaux sujets. Il la considère absolument comme une continuation de celle d'Alarich: tout doit rester dans le même état que sous ce dernier roi⁴. Theoderich tâche d'assurer à chacun ce qu'il a possédé jusqu'à ce jour. Les esclaves, qui, dans les troubles de la guerre, sont passés à un maître étranger, doivent être rendus à leurs anciens maîtres⁵; il fait restituer à l'église de Narbonne ses possessions⁶. Les anciens privilèges conservent encore leur valeur sous le nouveau gouvernement; ainsi les habitants de Marseille obtiennent la confirmation de leurs immunités⁷. Partout où il y a quelque misère, Theoderich s'applique à la soulager: il met sa gloire à prévenir les vœux par des témoignages de sa bienveillance⁸. Les pays, qui ont été gravement

1. Cass. Var. iv, 17.

2. v, 10, 11.

3. III, 16: « Galliae nobis Deo auxiliante subjugatae. » III, 41, 42, 43. les expressions: *subjecti et nostrum dominium*. Les impôts et les prestations sont une *functio* III, 40.

4. iv, 17: « Definitam rem ab antiquo rege.... nulla volumus ambiguitate titubare. » « Le droit n'a pas été changé. III, 49: » *delectamur jure Romano vivere quos cupimus armis vindicare* » — se rapporte aux Romains des territoires conquis.

5. III, 43.

6. iv, 17.

7. iv, 26.

8. Cass. Var. III, 40, surtout III, 42: « non occurritur sub principe benigno remedia postulare subjecta, quoniam supplicationem praecedit humanitas et miro modo posteriora fiunt vota, quam praes-

atteints par les événements de la guerre ou par la marche de l'armée, obtiennent l'exemption des impôts pour un an ; de ce nombre sont : Arles¹, les habitants des Alpes Cottiennes², enfin toute la Provence³, quoique ici le mal pût être moins grand. La ville d'Arles obtint même des secours en argent et en vivres⁴. Les passages de troupes, qu'on ne pouvait éviter, devaient être le moins lourd possible ; un territoire ami ne devait pas être traité comme un territoire ennemi⁵. Pour l'entretien de son armée Theoderich envoya même du blé de l'Italie⁶, et il donna de l'argent à quelques corps⁷, afin qu'ils pussent acheter eux-mêmes de quoi subvenir à leurs besoins. Les provinces ne devaient sentir que l'appui qu'il leur offrait, mais non souffrir des charges qui résultent fatalement de l'accumulation de troupes considérables dans un pays⁸.

Ce qui rend toute cette conduite de Theoderich particulièrement remarquable, c'est qu'il n'était pas lui-même en Gaule, et qu'il lui fallait tout diriger de l'Italie. Cependant il envoyait avec ses troupes des fonctionnaires capables d'exécuter ses pensées, et il était infatigable à leur donner des instructions. Nous connaissons quelques-uns de ses fonctionnaires par ses lettres ; ils ont leurs résidences dans les plus importantes villes de Provence. Ainsi Gémellus, préfet de la Vicairie, semble avoir résidé à Arles⁹ ; nous trouvons à

tita. » — iv, 26 : « Ipsa est enim perfecta pietas, quae antequam flectatur precibus, novit considerare fatigatos. »

1. iii, 32.

2. iv, 36.

3. iii, 40. Cette concession est probablement valable aussi pour la iv^e Indiction. Il résulte de iii, 42, qu'une partie de la Provence n'eut pas à souffrir.

4. iii, 44.

5. iii, 38 : « ubi exercitus dirigitur non gravandi, sed defendendi causa, potius aestimetur. »

6. iii, 42 : « ut nec nimia possessores illatione gravarentur, ex Italia destinavimus exercitiales expensas, ut ad defensionem vestram directus exercitus nostris humanitatibus aleretur ; solumque auxilium de tam magna congregatione sentirent. »

7. v, 10, 11.

8. Cf. n. 6.

9. Nous trouvons dans les autres villes d'autres fonctionnaires. Cass. Var. iii, 32 ; c'est à Gémellus qu'est commandée l'exécution d'une mesure relative à la ville d'Arles ; voy. iii, 16, sa lettre de créance.

Avignon Wandil, chargé de la défense et de l'administration de la ville¹; dans une semblable position, à Marseille, le comte Marabad²; le comte Arigern y fut aussi envoyé quelque temps pour y raffermir les esprits chancelants³.

Il ne nous reste plus que deux questions à vider : une paix a-t-elle été conclue ? Quelles ont été les suites de la guerre pour les deux partis ?

Sil'on a émis l'opinion qu'une paix, qu'un traité avait mis fin à la guerre entre Chlodovech et Theoderich, traité dans lequel Theoderich aurait formellement cédé au roi frank les pays conquis⁴, c'est sur l'autorité d'un passage de Procope⁵. Il dit, en terminant son récit de la guerre, que Theoderich « incapable d'expulser les Franks des territoires conquis, a consenti à les laisser en leur possession, et que lui-même a conservé le reste de la Gaule. » Il est très-douteux que les choses se soient ainsi passées. On a pensé que la paix a pu être conclue en 510⁶, parce que Theoderich n'aurait eu que par sa régence qui commençait en 510, le droit de conclure une paix obligatoire pour les Wisigoths. Cet argument est peu solide, car Theoderich avait seul le pouvoir de conclure une paix avec Chlodovech, aussi ne se sera-t-il nullement soucié d'une autorisation pour céder des territoires wisigothiques. L'histoire de la guerre elle-même nous amène à fixer une époque antérieure pour la conclusion de la paix. Après 509 nos sources ne disent plus rien des événements militaires en Gaule; en 510 et en 511 il ne s'agit plus que de l'Espagne. Chlodovech lui-même a quitté en 510 le théâtre de la guerre; les Franks laissés par lui en Saintonge et sur le territoire de Bordeaux devaient seulement consolider à l'intérieur des pays conquis la domination qu'il avait fondée. C'est pourquoi on acceptera plus facilement l'hypothèse

1. III, 38.

2. III, 34.

3. IV, 16.

4. Dubos, IV, 12.

5. « Ὅθεν αὐτοὺς (τοὺς Γερμανοὺς) ἐξέλασαι Θεοδέρικος οὐχ ὅτις τε ὦν ταῦτα μὲν σφᾶς ξυνεχώρει ἔχειν, αὐτὸς δὲ Γαλλίας τὰ λοιπὰ ἀνεσώσατο.

6. Dubos, l. c. Pétigny II, 527, veut qu'une paix ait été conclue après la bataille mentionnée par Jordanis c. 58, qu'il place sans aucune preuve en 510.

que la guerre a été finie en 508, et au plus tard en 509¹ Il est vrai qu'on pourra toujours demander si réellement nous devons croire qu'un traité de paix a été conclu². Nos autres sources ne disent rien de pareil. Mais les paroles de Procope, sur lesquelles seules on peut s'appuyer, sans parler du peu d'autorité que nous pouvons leur accorder, permettent encore une autre interprétation : « Theoderich laissa les Franks en possession du territoire conquis, c'est à dire qu'il fut forcé de leur laisser, car il ne pouvait pas empêcher qu'il en fut ainsi. » En effet il semble que Chlodovech et Theoderich conservent en fait la possession des territoires qu'ils occupent, sans se soucier d'une reconnaissance formellement exprimée, chacun d'eux ayant la force de garder sa conquête.

En ce qui concerne les suites de la guerre, elles sont assez clairement exprimées pour le royaume wisigothique dans ces paroles d'une source³ : « Le royaume de Toulouse fut détruit » ; la plus grande partie des territoires que les Wisigoths avaient peu à peu conquis en Gaule, tombèrent en d'autres mains. Theoderich prit pour lui une partie des pays que les ennemis avaient déjà parcouru⁴ : c'était la Provence ; les Burgundions, alliés de Chlodovech, l'avaient évidemment occupée dès le commencement de la guerre, mais ils ne purent la défendre contre l'armée de Theoderich. Gundobad a été aussi forcé d'abandonner à Theoderich des territoires qu'il avait antérieurement possédés, tels qu'Avignon, que nous trouvons en 500 dans ses mains ; puis Orange⁵. Theoderich conquit donc la partie Sud de l'ancienne Provence, « au sens romain », y compris Avignon, Arles, Marseille ; le cours supérieur de la Durance forma vraisemblablement la frontière Nord du côté de la Burgundie⁶ ; mais il la franchit sur son cours inférieur, car Orange fut conquis par les Ostrogoths. A l'Ouest à partir d'Avignon, le Rhône forma la frontière.

1. Manso. p. 65; Mascou II, 31; et Luden, III, 92 sont également d'avis qu'une paix a été conclue. — Huschberg p. 671 pense à un armistice temporaire.

2. Aschbach p. 180.

3. App. de Victor de Tunnuna.

4. Isidore.

5. *V. Caesarii*, Bouquet III. 385 : « Interea (Caesarius) omnes captivos ultra Druentiam, maxime Arausici oppidi, quod ex toto fuerat captivitati contraditus..... mox inventos in Italia redemit. »

6. Cass. *Var.* III, 41 : « tritici speciem.... ad castella supra Druentiam constituta de Massiliensibus horreis constat esse portandam. »

Nous avons un grand nombre de renseignements sur la frontière du pays conquis par Chlodovech. D'après l'*Historia epitomata*¹, la Loire au N., les Pyrénées et la mer Tyrrhénienne au S. formaient la frontière de la conquête de Chlodovech. La source, que nous avons désignée comme une seconde forme du récit de l'*Historia epitomata*, ajoute le Rhône comme frontière orientale². Procope évidemment n'a pas en vue un territoire aussi grand. Il ne parle pas de son étendue vers le Sud ; il se borne à dire que la Gaule, au delà du Rhône jusqu'à l'Océan, est tombée aux mains des Franks ; la Loire forme ici naturellement la frontière Nord³. On peut fixer les frontières plus sûrement par l'histoire de la guerre, telle que le récit de Grégoire nous la fait connaître, que par ces renseignements tirés de sources auxquelles nous ne pouvons pas nous fier sans réserve. Theuderich, fils de Chlodovech, conquiert à l'Est le territoire wisigothique jusqu'à la frontière burgunde ; à l'Ouest, Chlodovech lui-même a pris Angoulême, Bordeaux, la Saintonge, Toulouse ; en conséquence la mer formait la frontière jusqu'à l'embouchure de la Garonne ; mais, d'après Grégoire, la Garonne a formé d'abord la frontière au Sud : cependant, comme en 511, les évêques d'Eauze, de Bazas et d'Auch ont souscrit les actes du concile convoqué par Chlodovech à Orléans⁴, il en résulte que leurs diocèses appartenaient au royaume de Chlodovech. Il faut donc que la conquête de ces territoires soit également une conséquence de la guerre contre les Wisigoths. A cette époque le territoire frank ne s'étend pas jusqu'à la Méditerranée ; il restait au pouvoir des Wisigoths, sur la côte, le pays qui fut plus tard la Septimanie.

Quant à la condition que fit Chlodovech aux pays conquis, nos sources ne nous la font nullement connaître. Chlodovech fait évidemment ici encore une conquête personnelle : c'est à

1. *Hist. epit.* c. 25: « regnum ejus (Alarici) a mare Tyrrheno Ligere fluvio et montibus Pyrenaeis usque Oceanum mare a Chlodoveo occupatum est. »

2. Bouquet II, 464: « regnumque ejus (Alarici) a Legere fluvium et Rhodano per mare Terrenum et montes Perenaeos usque mare Oceanum abstulit, quod hodieque ditio condigno permanet ad regnum Francorum. »

3. « Γαλλίας τὰ ἐκτὸς Ῥοδανοῦ ποταμοῦ ἐς ὠκεανὸν τετραμμένα ἔσχον. »

4. Concilium Aurelianense I. in *Conciliorum Galliae Coll.* Parisiis 1789. T. I. p. 843 ; cf. Fauriel II, 73 et Waitz, *Verfg.* II, p. 58, n. 5.

lui qu'échoient le territoire et le trésor d'Alarich. Il est à présumer qu'il n'y a pas eu partage du territoire; l'immigration des Franks au Sud de la Loire ne peut pas avoir été importante. Les Wisigoths, pour la plupart, ont vraisemblablement quitté le pays; nous pouvons le conclure de ce fait que plus tard le droit wisigothique¹ n'avait de valeur qu'en Septimanie. Pour les Romains, leur condition aura été semblable à celle des Romains du Nord de la Loire après la conquête du royaume de Syagrius. On peut croire que les souffrances d'un pays conquis n'auront pas été ménagées aux territoires nouvellement soumis². Nous apprenons que l'on a fait une grande quantité de prisonniers; il n'y a pas eu de distinction établie entre les Romains et les Wisigoths; les Franks victorieux semblent avoir emmené les prisonniers hors de leur pays³. Il paraît même que la paix proclamée n'a pas toujours été observée⁴, car les évêques ont adressé des plaintes à Chlodovech. Celui-ci leur répondit que les stipulations de cette paix devaient être maintenues; dans le cas où des serviteurs des églises, des femmes et des vierges consacrées à la vie religieuse, ainsi que ceux qui partageaient leur vieseraient tombés en captivité, il ordonna de les délivrer aussitôt. D'autre part, pour un prisonnier fait à tort sur les territoires compris dans la paix, il demande des lettres munies du sceau épiscopal et confirmées par serment; pour d'autres prisonniers, il permet aux évêques de leur assurer la sauvegarde épiscopale; le rachat des prisonniers ne fut pas défendu par Chlodovech⁵.

Jetons, en finissant, un coup d'œil sur la marche et la suite des événements de la guerre wisigothique; cela est d'autant plus nécessaire que le caractère de cette étude ne nous a pas permis de suivre exactement l'ordre naturel des faits militaires.

1. Cf. Schæffner, *Gesch. der Rechtsverfassung Frankreichs* 1, p. 129.

2. Fauriel, II, 74. et ss. a interprété cela dans un sens hostile aux Franks.

3. V. Eptadii III, 384 C: « facta est captivorum innumerabilis multitudo, qui *dispersi sunt per regiones dilatati*; ex quibus vir beatissimus Eptadius non parvam multitudinem data pecunia liberavit et statim pristinae libertati restituit. »

4. Cf. ci-dessus p. 88 n. 2.

5. c. n. 2.

La guerre commence au printemps de 507 avec l'invasion de Chlodovech sur le territoire wisigothique. Après avoir franchi la Loire, il en vient aux mains avec Alarich, qui était allé à sa rencontre jusqu'à la frontière de son royaume, dans la plaine de Vouglé, à dix milles au nord de Poitiers. La victoire échet à Chlodovech ; Alarich lui-même à la fin tomba, quand tout le monde prit la fuite, frappé de la main de Chlodovech. Cette bataille décida de l'existence du royaume de Toulouse. Amalarich, jeune fils d'Alarich, fut sauvé et conduit en Espagne ; les Wisigoths élurent pour roi à Narbonne, à la place d'Alarich, son fils naturel Gesalich. En même temps que Chlodovech avançait, Gundobad, qui était son allié, a sans doute pris les armes contre le royaume wisigothique, et conquis la plus grande partie du territoire de l'ancienne province romaine, qui appartenait au royaume wisigothique et qui séparait la Burgundie de la mer Méditerranée. Chlodovech ne tarda pas à profiter de la victoire qu'il avait remportée : il envoya son fils aîné Theuderich conquérir l'Auvergne, car la résistance courageuse que les Arvernes lui avaient montrée à la bataille de Vouglé, lui avait certainement prouvé la nécessité de s'assurer avant tout la possession de ce territoire. Il passa lui-même l'hiver de 507 à 508 à Bordeaux. Dans la campagne de 508, Toulouse, et avec cette ville le trésor royal d'Alarich, tombèrent en son pouvoir ; il en fut de même plus tard d'Angoulême. A l'Est, il est à croire que Theuderich, dans le courant de 507, s'était avancé victorieusement jusqu'à la frontière de Burgundie ; Gundobad a aussi remporté d'autres succès ; il a pris Narbonne, et Gesalich s'est enfui honteusement devant lui jusqu'à Barcelone en éprouvant de grandes pertes. De la sorte, l'armée franque put s'unir avec l'armée burgunde pour assiéger Arles : la possession de cette ville était indispensable pour assurer la conquête faite au Sud. Le siège commença peut-être déjà en 507, en tout cas, au commencement de 508.

Jusqu'ici l'alliance franco-burgunde avait eu plein succès, et on pouvait croire que la race wisigothique devait dès lors être exclue de la domination de la Gaule ; mais à ce moment, Theoderich-le-Grand arriva sur le théâtre de la lutte, trop tard, il est vrai, pour tout sauver ; assez tôt cependant pour donner à la guerre une autre tournure. Il avait convoqué son armée pour le 24 juin 508 ; sous la conduite de généraux

habiles, parmi lesquels on cite Ibbas et Tulum, elle entra en Provence où eut lieu la première rencontre des Franks et des Ostrogoths. Les Franks, vainqueurs dans leurs combats avec tant de peuples Allemands, succombèrent ici. Probablement, c'est Ibbas qui a remporté cette victoire. Nos sources ne disent pas où eut lieu la bataille : cependant elle fut livrée, à n'en pas douter, dans le pays au Sud de la Durance. Les conséquences de cette victoire furent assez importantes : l'ennemi fut obligé de renoncer au territoire qui s'étend au Sud de la Durance ; Arles qui, malgré ses divisions intérieures, avait résisté au siège des Franks et des Burgundions, doit par conséquent avoir été délivrée ; peut-être qu'une heureuse tentative de Tulum, ou une sortie des assiégés, amena ce résultat. Mais la lutte dans ces contrées ne finit point avec ces événements. Avignon, Orange furent enlevés aux Burgundions. En 509, une armée ostrogothique, sous Mammo, entra encore en Gaule au grand effroi des Burgundions, en passant à ce qu'il semble, par les défilés des Alpes Cottiennes ; et c'est sans doute dans cette même année que nous trouvons à Narbonne, en vainqueur, le général de Theoderich, Ibbas.

Dès cette année nous n'apprenons plus rien des événements militaires qui se passent sur le territoire Gaulois. Chlodovech retourna déjà en 508, par Tours, à Paris, où vint aussi Theoderich, mais nous ne savons à quelle époque. Quant à l'expédition d'Ibbas, pendant laquelle nous le trouvons à Narbonne, elle ne concernait plus les Franks, mais l'Espagne. Theoderich, qui auparavant n'avait peut-être pas été opposé à l'élection de Gesalich, le combattait maintenant qu'il avait prouvé son incapacité. On fit valoir les prétentions qu'Amalarich avait à la couronne, et Gesalich fut obligé en 510 de fuir devant Ibbas qui le chassa de Barcelone et de l'Espagne. Il chercha en Afrique, auprès du roi Vandale Trasamund, protection et secours, et il en reçut de l'argent. Mais l'intervention de Theoderich mit fin à cette assistance. Gesalich, désormais incapable de rien entreprendre, vécut une année secrètement en Aquitaine, vraisemblablement sur le territoire frank. Puis il tenta en 511 de rentrer en Espagne, mais il fut vaincu par Ibbas non loin de Barcelone, fait prisonnier et tué en Provence. Theoderich exerça dès lors en Espagne le gouvernement comme régent pendant quinze années pour son petit-fils Amalarich.

Il n'y a probablement pas eu de paix conclue avec Chlodovech : la cessation des hostilités en 509 amena la fin de la guerre en Gaule. La plus grande partie du royaume wisigothique échut à Chlodovech, jusqu'aux frontières de Burgundie à l'est, jusqu'à la Garonne et au delà au sud-ouest. Theoderich a conservé au royaume wisigothique le territoire que comprit plus tard la Septimanie, et il a gagné pour lui-même la Provence au sud de la Durance, avec Marseille, Arles, Avignon ; puis au nord de la Durance, Orange. Il voulait sans doute par cette conquête rétablir la domination de l'Italie sur des territoires qui lui avaient appartenu, car c'est seulement sous Odoacre que ce lien avait été brisé, et il mit le plus grand soin à s'assurer solidement la possession de ces pays par un sage gouvernement. La régence qu'il exerça en Espagne peut bien avoir très-peu différé d'une vraie domination ; il en résulte que cette même guerre, qui détruisit en Gaule la domination wisigothique et y donna la supériorité aux Franks, amena pour un court espace de temps une réunion des races ostrogothique et wisigothique sous le sceptre de Theoderich.

CHAPITRE VIII

Annexion par Chlodovech du royaume ripuaire et des petits royaumes saliens. — Mort de Chlodovech.

S'il faut en croire Grégoire de Tours, Chlodovech employa la fin de son règne à annexer à son empire le royaume ripuaire et les petits territoires restés indépendants. Le royaume fränk s'étendait alors sur la plus grande partie de la Gaule et avait de plus englobé deux peuplades allemandes, les Thuringiens et les Alamans.

Grégoire rapporte d'abord comment Chlodovech s'empara du royaume ripuaire. Sigibert le Boiteux y régnait. « Chlodovech qui était à Paris, envoya secrètement des messagers au fils de Sigibert (Chloderich) pour lui dire : « Vois comme

1. Grég. II, 40. *L'Hist. epitomata* donne un extrait inexact ; les *Gesta* se taisent entièrement sur ces faits.

JUNGHANS, Chlodovech.

ton père est devenu vieux et boite ¹. S'il meurt, son royaume te reviendra de droit. » Chloderich, ébloui par l'espérance du pouvoir, cherche le moyen de faire périr son père. Comme celui-ci avait quitté Cologne pour se rendre dans la forêt Buconia au delà du Rhin, le fils envoya des assassins qui tuèrent Sigibert pendant qu'il dormait au milieu du jour dans sa tente ². Il espérait régner à sa place. Mais par le jugement de Dieu, il tomba lui-même dans la fosse qu'il avait creusée pour son père. Il dirigea des envoyés auprès de Chlodovech pour lui annoncer la mort de son père : celui-ci était mort et il avait hérité de son trésor et de son royaume. Chlodovech devait lui envoyer des messagers, pour prendre dans le trésor de son père les présents qui pourraient lui plaire ³. Chlodovech lui répond : « Je te remercie de ta bonne volonté. Quand arriveront mes envoyés, montre-leur tous tes trésors, et tu en conserveras l'entière possession. » Chloderich expose les trésors de son père aux regards des messagers. Comme ils les examinaient en détail, il leur dit : « C'est dans ce petit coffre que mon père avait coutume d'entasser ses pièces d'or. » — « Plonge, dirent-ils, ta main jusqu'au fond, en sorte que rien ne t'échappe. » Comme Chloderich s'inclinait de tout son corps, un des envoyés lui fendit le crâne d'un coup de hache. Ainsi, le misérable subit le sort qu'il avait infligé à son père. Lorsque Chlodovech apprend que Sigibert avait été tué ainsi que son fils, arrivant en ce lieu ⁴, il convoque tout le peuple et dit : « Ecoutez ce qui est arrivé.

1. L'expression de notre texte indique évidemment que cette infirmité est présentée comme une excuse du meurtre par Chlodovech. On sait que dans les mœurs des anciens Germains les infirmités physiques rendaient impropre au commandement.

2. La *Silva Buconia* est le Buchenwald près Fulda et non une forêt près de Cologne. Cf. Waitz, *Vfg* II, 65, n. 1. — *Ambulare disponeret* ne signifie pas *aller à la chasse* comme le veut Leo. [Il nous paraît au contraire très-vraisemblable que cet attentat comme tant d'autres semblables a été commis pendant que le roi était en chasse. N. du T.]

3. Leo, *loc. cit.*, voit dans la conduite de Chloderich le désir d'apaiser Chlodovech par une compensation ; mais comme Chlodovech n'était pas l'héritier du mort il ne pouvait être question de compensation.

4. « In eumdem locum adveniens, convocat omnem populum, etc. » — à Cologne ?

Tandis que je naviguais sur le fleuve l'Escaut ¹, Chloderich, fils de mon parent, tourmentait son père en prétendant que je voulais le tuer. Comme celui-ci s'enfuyait à travers la forêt Buconia ², il envoya contre lui des assassins qui le tuèrent. Lui-même, tandis qu'il ouvrait ses trésors, fut tué, frappé je ne sais par qui. Je n'ai rien à faire en tout cela, car je ne puis verser le sang de mes proches; c'est un crime. Mais puisque ces choses sont arrivées, je vous donne un conseil, s'il vous est agréable. Tournez-vous vers moi, afin d'être sous ma protection. » Les Ripuaires, à ces paroles, l'approuvant par leurs cris et le choc de leurs boucliers, l'élèvent sur le pavois et le font roi. Recevant le royaume de Sigibert avec ses trésors, il soumit ainsi le peuple à sa domination. Car Dieu renversait chaque jour ses ennemis sous sa main et augmentait son royaume, parce qu'il marchait d'un cœur droit devant lui, et faisait ce qui était agréable à ses yeux ³. »

Grégoire raconte ensuite comment Chararich et son fils furent renversés ⁴. Après cela Chlodovech se tourne contre le roi Chararich. Tandis qu'il combattait contre Syagrius, ce Chararich convoqué comme auxiliaire se tint à l'écart, sans aider aucun des deux partis; mais il attendait l'issue de la lutte

1. L'Escaut qui passe à Tournai, ancienne résidence royale de Chlodovech, est employé ici comme dénomination typique, pour indiquer le royaume de Chlodovech. Le sens est: tandis que j'étais au milieu de mon pays, et qu'ainsi je ne savais rien de ce qui se passait ici. [On doit voir, il me semble, dans cette fausse indication, un mensonge intentionnel. Clodovech fait un récit trompeur aux Ripuaires. Sa présence supposée sur l'Escaut doit prouver combien peu il songeait à une intrigue politique. N. du T.]

2. « Cum per Buconiam silvam fugeret. » Ces mots ne sont pas tout à fait clairs. Il semble que le texte, avec une certaine liberté poétique, en faisant fuir Sigibert devant Chloderich, suppose que celui-ci le *poursuivait en ennemi*. [ou plutôt que Sigibert effrayé des projets attribués à Chlodovech, veut lui échapper par la fuite. N. du Trad.]

3. « Prosternebat enim quotidie Deus hostes ejus sub manu ipsius et augebat regnum ejus, eo quod ambularet recto corde coram eo et faceret quae placita erant in oculis ejus. » — La pensée de Grégoire est claire: parceque Chlodovech était chrétien, Dieu le faisait réussir, car les victoires et les succès de Chlodovech préparaient la voie au christianisme catholique. Cf. Læbell p. 263 et ss.; Giesebrecht *op. cit.* t. p. 105. n. 2.

4. Grég. II. Les *Gesta* passent ce fait sous silence; l'*Historia epitomata* c. 27 le résume brièvement.

pour lier amitié avec celui qui obtiendrait la victoire. C'est pourquoi Chlodovech indigné marcha contre lui, le fit prisonnier ainsi que son fils, les fit lier et tondre; il fait conférer à Chararich la prêtrise et à son fils le diaconat¹. Et comme Chararich s'affligeait de son humiliation et pleurait, on rapporte que son fils lui dit: « Ce feuillage a été coupé sur un bois vert; il n'est pas à jamais desséché, il s'élèvera et croîtra rapidement de nouveau; puisse celui qui a fait ces choses aussi rapidement périr. » Cette parole parvint jusqu'aux oreilles de Chlodovech, à savoir qu'ils menaçaient de laisser croître leur chevelure et de le tuer. — Aussi ordonna-t-il de leur trancher la tête à tous deux. Après leur mort, il acquit leur royaume avec leurs trésors et leur peuple. »

Enfin Grégoire arrive à la conquête du royaume de Ragnachar et de celui des derniers petits rois saliens². « Or Ragnachar régnait alors à Cambrai. Sa luxure effrénée épargnait à peine ses proches parents. Il avait pour conseiller Farron, souillé par les mêmes dérèglements; on rapporte à son sujet que lorsque quoi que ce fut, mets ou présents, était apporté au roi, il avait coutume de dire: cela suffit pour moi et mon Farron. C'est pourquoi les Franks étaient bouillants d'indignation. D'où il advint que Chlodovech ayant reçu des bracelets ou des baudriers d'or, mais en or imité (car c'était de l'airain doré par artifice), il les donna aux leudes³ de Ragnachar, pour qu'ils l'appelassent contre lui. Comme il faisait marcher son armée contre Ragnachar, celui-ci envoyait souvent des espions aux nouvelles; il demanda aux messagers à leur retour quelle était la force de la troupe ennemie. Ils répondirent: « C'est un très-grand renfort pour toi et ton Farron ». Mais Chlodovech survenant, dispose l'attaque contre lui. Ragnachar voyant son armée vaincue se prépare à fuir, mais saisi par les soldats, les mains liées derrière le dos, il est conduit avec son frère Richar en présence de Chlodovech. Celui-ci, s'adressant à Ragnachar: « Pourquoi, dit-il, as-tu humilié

1. La tonsure enlevait aux rois l'insigne royal, la longue chevelure. Le récit distingue nettement de ce premier fait l'ordination ecclésiastique. Voy. plus bas, p. 123.

2. Grég. n. 42. Les *Gesta* développent et expliquent le récit de Grégoire; l'*Historia epif.* c. 28 donne ici également un court extrait.

3. Leudes. Giesebrecht, *op. cit.* I. p. 109. « *vornehmen Leute* — les hommes les plus importants. » — Voy. ib. n. 3.

notre race, en te laissant vaincre. Pour toi, mieux valait mourir, » et levant sa hache, il lui fendit la tête. Et se tournant vers son frère, il dit : « Si tu avais porté secours à ton frère, sans doute il n'eut point été enchaîné » et il le tua de même en le frappant de sa hache. Après la mort des deux frères les traitres reconnaissent que l'or reçu du roi est faux. Comme ils le disaient au roi, on rapporte qu'il répondit : « Il mérite de recevoir cet or, celui qui conduit volontairement son maître à la mort. » C'était assez pour eux de vivre, de ne pas périr cruellement dans les tortures pour les punir d'avoir trahi leurs rois. Eux, à ces paroles, implorèrent leur grâce, se déclarant satisfaits si la vie leur est accordée. Les rois qu'on vient de nommer étaient parents de Chlodovech ; leur frère, nommé Rignomir, fut tué dans la ville du Mans par ordre de Chlodovech. Après leur mort, Chlodovech reçut leur royaume entier et leurs trésors. Après avoir tué encore plusieurs autres rois, et les premiers d'entre ses proches, en qui sa méfiance voyait des usurpateurs possibles de son pouvoir, il étendit son empire sur toutes les Gaules. Pourtant ayant un jour rassemblé les siens, on rapporte qu'il parla ainsi des parents qu'il avait perdus : « Malheur à moi, qui comme un voyageur suis resté parmi des étrangers, et n'ai point de parents de qui, si l'adversité survenait, je pusse recevoir quelque secours. » Mais il disait cela par ruse et non par regret de leur mort, afin de découvrir s'il lui restait encore quelqu'un à tuer. »

Tel est le récit de Grégoire sur ces événements. Nous ne possédons pas d'autres sources qui nous permettraient de le contrôler ; nous devons donc chercher à l'apprécier en lui-même. Il apparaît d'abord assez clairement que nous ne pouvons attribuer à ce récit un caractère strictement historique : il ne se contente pas en effet d'indiquer les points essentiels par des traits brefs et précis, mais il s'efforce de dépeindre, de fixer les détails¹ : on y trouve un certain nombre de discours développés ; quelques traits poétiques apparaissant même encore sous la forme latine². Dans l'ensemble

1. Voy. p. 114, n. 115 ; p. 1, n. 1.

2. Voy. p. 115, n. 2, sur le *fugeret*. On peut citer en outre les paroles de Chararich : « In viridi ligno, etc. ; » puis : « Quod verbum sonuit in aures Chlodovechi, etc. ; » l'opposition (c. 421) de la réponse

nous trouvons un air de rudesse, de grossièreté; ce qui a trait à l'état social et politique remonte à une haute antiquité¹. Il est bien certain que ce n'est pas Grégoire qui a donné cette forme caractéristique aux traditions qui lui étaient parvenues; il reproduit en bloc, sans employer aucune critique, ce qui lui est transmis². Nous reconnaissons facilement quelques additions³; il peut avoir abrégé quelques passages. Il paraît ici avoir accepté la tradition qui s'était conservée jusqu'à son temps dans la bouche du peuple frank, et y avait pris une forme poétique. En voyant que le caractère uniforme de ces récits est de donner la vengeance pour mobile des actions de Chlodovech, nous pouvons en conclure que ce que nous rapporte Grégoire formait aussi un ensemble dans la tradition populaire. Chlodovech punit l'entreprise dénaturée de Chloderich contre son propre père, l'abandon de Chararich dans la lutte contre Syagrius, la conduite de Ragnachar contre son peuple, le déshonneur dont Ragnachar et Richar avaient laissé flétrir la race royale. La peinture du caractère de Chlodovech a une parfaite unité⁴. Ce récit de Grégoire est donc aussi d'après nous un chant recueilli de la bouche du peuple frank, et célébrant la réunion des petites souverainetés saliennes et du royaume ripuaire sous la domination de Chlodovech.

Que dans ce récit la poésie se soit emparée d'un fond historique, c'est ce que personne ne pourra nier; mais il ne nous est plus possible de discerner dans les détails ce qui appartient à la poésie et ce qui appartient à l'histoire. Nous ne pouvons certainement pas aller jusqu'à imaginer⁵ que le tout soit une légende ou une création poétique, inventée pendant la sanglante époque de Fredegunde et de Brunichilde;

de Ragnachar: « Hoc sibi quoque Farroni sufficere; » et de la réponse ironique de l'espion: « Tibi tuoque Farroni maximum est supplementum; » enfin l'exclamation de Chlodovech: « Væ mihi de, etc. »

1. Cf. sur ce point le ch. 9.

2. Nous ne pouvons fonder aucun raisonnement sur le *fertur* qui se trouve une fois c. 41 et deux fois c. 42.

3. Le jugement cité p. 115, n. 3. est de Grégoire. De même au c. 40: « sed iudicio Dei in foveam, quam patri hostiliter fodit incidit..... et sic quae in patrem egerat indignus incurrit. »

4. Peut-être peut on attribuer quelque valeur aux transitions c. 41 *Post haec*, et c. 42 *erat autem tunc*.

5. Luden III. p. 103.

Grégoire, entouré de trahison et de meurtres, n'aurait eu aucun scrupule à en inventer une. Mais rien dans le caractère et la forme du récit ne fait penser à cette époque tardive¹. Au contraire l'ensemble, comme nous l'avons remarqué, à un air d'antiquité. On ne voit pas pourquoi Chlodovech aurait été incapable d'atrocités semblables à celles qui avaient lieu de son temps dans la famille des rois burgundes. Pour atteindre son but il n'a pas reculé devant la violence et la ruse. Nous pouvons croire que les choses se sont passées en gros telles que la tradition franque les a conservées, quand même on devrait considérer bien des détails comme des ornements poétiques².

Une autre question reste à éclaircir, celle de la chronologie des faits rapportés par Grégoire. D'après lui, ils se passent tous dans la dernière période du gouvernement de Chlodovech, après la réception des insignes consulaires³. Cependant il serait contraire à ce que nous apprend l'histoire sur la fondation de semblables empires, que Chlodovech eut entrepris ses grandes expéditions contre les Alamans, les Burgundions, les Wisigoths, sans songer auparavant à fortifier l'élément germain de son royaume et de son armée, en y faisant entrer les races franques saliennes. Comme roi de Tournai, il pouvait l'emporter sur Syagrius avec l'aide de Ragnachar, mais il eut difficilement lutté contre les grands peuples germains. Si l'on admet en quelque manière le mobile qui, d'après notre récit, a poussé Chlodovech à se tourner contre Chararich, il est bien étonnant qu'il ait pendant plus de vingt ans enfermé en lui-même un ressentiment qu'il était assez fort pour satisfaire de suite. Peut-être peut-on faire aussi remarquer que la soumission des Thuringiens dans la dixième année de la domination de Chlodovech suppose des événements militaires antérieurs dans le pays au nord de la Somme. On ne peut sans doute pas prétendre ici à une entière certitude ; il suffit d'avoir indiqué les diverses possibilités. Or, si le royaume de Chararich a été conquis par Chlodo-

1. Je rappellerai seulement ici combien les récits des *Gesta* et de l'*Historia epitomata* reconnus comme des inventions poétiques portent le sceau d'une époque plus récente (v. Appendice 4).

2. L'Appendice contient un aperçu des diverses sources dont Grégoire paraît s'être servi pour l'histoire de Childerich et de Chlodovech.

3. Voy. plus bas, p. 128-129.

vech dès les premiers temps, il en est de même des autres petites souverainetés saliennes¹. Mais le royaume ripuaire ne tomba aux mains de Chlodovech qu'après la guerre wisigothique; cela est hors de doute². Si Grégoire dans son récit a représenté la réunion du pays salien et celle du pays ripuaire aux possessions de Chlodovech comme formant un même tout, on peut peut-être l'expliquer, en supposant qu'à l'occasion du fait le plus important, l'acquisition du royaume ripuaire, il a été amené à parler d'un fait semblable, quoique moins important, l'acquisition des royaumes saliens. La poésie a présidé à cet arrangement; elle ne brouille d'ailleurs que trop volontiers les rapports chronologiques les mieux établis³.

En faisant abstraction des scrupules qu'on doit élever sur la crédibilité des détails du récit, voici comment les événements nous apparaissent dans ce qu'ils ont d'essentiel. Tout d'abord sur le territoire salien, Chlodovech réunit dans sa main les souverainetés locales jusqu'alors séparées. Il commence par faire tuer le roi Chararich et son fils, puis soulève les hommes de Ragnachar contre leur chef, et le tue avec son frère de sa propre main; enfin il fait périr au Mans le troisième frère, Rignomir. Il dépossède également d'autres membres de la famille royale chez les Franks saliens. Il reste alors, ayant seul des droits au commandement; les royaumes et les trésors des princes assassinés lui reviennent comme au

1. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* (t. p. 72) place même l'annexion des territoires saliens avant la chute de la domination romaine.

2. Giesebrecht *op. cit.* t. p. 73, place sans raison l'acquisition du royaume ripuaire après la bataille contre les Alamans et avant la guerre wisigothique.

3. [Il faut reconnaître pourtant que le récit de Grégoire est parfaitement conséquent avec lui-même. Il suppose que Chlodovech d'abord allié à la plupart des chefs franks (l'exception de Chararich confirme la règle dont Sigibert et Chloderich sont des exemples) presque tous ses parents, et dont peut-être quelques-uns tenaient de lui leur puissance, se retourne contre eux après avoir avec leur aide détruit les dominations romaine, thuringienne, alamanne, burgunde et wisigothique. La guerre civile, souvent empêchée par la guerre étrangère, éclate seulement après que tout danger extérieur est passé. Ainsi s'expliquent les dernières paroles du chef frank « Vae mihi, » qui deviennent moins naturelles si on sépare les événements. Mais peut-être ce dernier trait est-il tout poétique. N. du T.]

plus proche héritier. Les choses se passent tout autrement pour le royaume ripuaire. La parenté de Chlodovech avec les rois ne lui donnait aucun droit¹ : aussi excite-t-il Chloderich, fils du roi Sigibert, à tuer son père. Chloderich tombe lui-même sous les coups des envoyés de Chlodovech. Quand tous deux sont morts, Chlodovech paraît devant le peuple assemblé comme candidat au trône vacant : il reçoit son droit de l'élection populaire, et se met à la place de l'ancienne maison royale².

Ainsi Chlodovech a acquis les anciens établissements de la race salienne, en Belgique et en Hollande et le territoire des Ripuaires, jusqu'au pays des Frisons et des Saxons au Nord, des Thuringiens à l'Est, des Alamans au Sud. Il avait fortifié l'élément germain dans l'empire qu'il avait établi sur le sol gaulois, par la soumission des races romanes³.

Tels sont les derniers actes de Chlodovech rapportés par Grégoire⁴. Chlodovech mourut à Paris, dans la seconde moitié de l'année 511, et fut enterré dans l'église des Apôtres, qu'il avait lui-même construite avec la reine Chrotechilde⁵.

1. [Pourtant les paroles de Chlodovech à Chloderich prouvent qu'il y avait un droit d'héritage, nullement incompatible avec l'élection par le peuple. V. Waitz, II, p. 100 et ss. Seulement Chlodovech est obligé ici de compter avec les Ripuaires, d'obtenir leur assentiment, tandis qu'il se contentait de mettre sans façon la main sur les petits royaumes saliens. N. du T.]

2. Quelques écrivains, Huschberg p. 680, Rettberg I. 425, parlent d'un soulèvement des Ripuaires et en particulier de la ville de Verdun, fondé sur un passage du *Chronicon Virdunense* (Bouquet, III. 355). Mais il est tiré d'un autre passage de la vie de saint Maximin (*Acta SS. Ord. S. Ben. S. I. App. p. 580. Bqt. III. 393*) sur une révolte des Ripuaires, et Verdun appartenait probablement alors au royaume de Syagrius ; le soulèvement de la ville se rapporte donc au commencement du règne de Chlodovech. — Waitz, *Verfassungsg.* II. 63, n. 2 ; v. plus haut p. 32.

3. Cf. Waitz, *Vfg.* II, 62 et ss.

4. Grég. II. 43 ; les *Gesta* c. 18, et l'*Hist. epit.* c. 29 le suivent.

5. Cette date, plus précise que le renseignement de Grégoire, est fournie par la souscription du concile d'Orléans terminé encore du vivant de Chlodovech. Voy. plus bas p. 137, n. 6

CHAPITRE IX

Pouvoir royal de Chlodovech et ses rapports avec le clergé.

Si nous essayons à la fin de nos recherches de dire quelques mots sur la situation intérieure sous Chlodovech, nous n'avons point toutefois la prétention d'en fournir un tableau complet ; les lacunes de nos matériaux ne nous le permettent pas ; on ne pourrait la juger avec justesse qu'en suivant son développement pendant une plus longue période. Nous nous contenterons donc d'examiner d'un peu plus près ce que fut la royauté de Chlodovech et dans quels rapports il se trouva avec le clergé.

Pour ce qui est de la royauté de Chlodovech, il est important de reconnaître que ses traits principaux sont tout à fait germaniques, que, malgré la force des influences romaines dans les territoires nouvellement conquis, l'influence germanique est pourtant déterminante¹. La royauté germanique a certainement pour trait caractéristique d'être liée à une race particulière, qui paraît exclusivement propre au commandement. Cette race se distingue de la masse du peuple par la noblesse et un caractère sacré qui consiste surtout à la faire descendre d'une origine divine. Nous trouvons une semblable famille royale chez les Franks saliens. Leur privilège de commandement peut être considéré comme appartenant en commun à tous les membres de la famille : si une royauté devient vacante, aussitôt les droits des membres de la race entrent en vigueur. Ainsi s'explique la réunion des petites souverainetés saliennes dans la main de Chlodovech, sans que le peuple l'ait élevé au pouvoir. Il ressort clairement des expressions de notre auteur que les rois saliens avaient un droit égal à l'égard de Chlodovech ; il devait craindre que des rois parents n'aspirassent à son héritage². Il n'est pas dit en propres ter-

1. Nous nous appuyons ici presque uniquement sur Grégoire ; mais il a recueilli des récits anciens dont on peut déduire d'une manière générale le vrai caractère des choses. [Il sera bon de corriger ce qu'il y a d'excessif dans ce point de vue par ce que dit M. Fustel de Coulanges dans ses *Institutions de l'ancienne France* l. iv, ch. i. N. du T.]

2. Grég. II. 42.

mes que la race royale des Franks saliens se soit vantée d'une origine divine, mais il y a un passage de nos textes qui reste inexplicable sans cette supposition. Avitus loue le roi frank après sa conversion au christianisme, d'avoir renoncé à l'antique origine de sa généalogie pour se contenter de la simple noblesse ¹. Ce que Chlodovech avait abandonné en passant au christianisme, c'était ses anciens Dieux et en même temps la gloire de sa généalogie qui remontait jusqu'à eux ; il lui reste la noblesse, qui distingue la race royale au-dessus des hommes libres.

Le signe de la race royale chez les Franks saliens est la longue chevelure : c'est une marque de perfection physique ; car nous savons que, d'après les anciennes idées germanes, une infirmité corporelle, même dans la vieillesse, excluait des droits à la royauté ². La longue chevelure des rois franks est souvent mentionnée dans nos sources. Grégoire fait remarquer avec insistance lors de la fondation de la première souveraineté salienne, qu'on avait élu des rois à longs cheveux ³. Avitus se représentant en imagination le roi frank Chlodovech marchant au baptême, rappelle sa chevelure entretenue avec soin ⁴ ; l'auteur du Prologue de la loi salique n'a pas négligé non plus de célébrer Chlodovech en indiquant ce signe distinctif ⁵. On peut donc considérer la longue chevelure comme le symbole du commandement chez les Franks saliens. Chlodovech l'enlève à Chararich et à son fils en même temps que le pouvoir ; lorsque le fils de Chararich menaça de laisser repousser ses cheveux coupés, cela suffit à le faire regarder par Chlodovech comme un prétendant à la souveraineté ⁶.

Dans cette race royale le fils succède naturellement au père. « Quand Childerich fut mort, dit Grégoire ⁷, Chlodovech com-

1. Voy. plus haut p. 63, n. 4.

2. Grég. II. 40. Lorsque Chlodovech encourage le fils de Sigibert à déposer son père, les mots « ecce pater tuus senuit, et pede debili claudicat », semblent confirmer cette explication.

3. Grég. II. 9.

4. Voy. plus haut p. 59, n. 1. Waitz, *Vfg.* II. 104 et les citations faites par Giesebrecht, *Trad. de Grégoire*, I. 69 n. 1.

5. Voy. plus bas p. 129 n. 2.

6. Grég. II. 40. Voy. plus haut p. 116.

7. Grég. II. 27 : « His ita gestis mortuo Childerico regnavit Chlodovechus filius ejus pro eo. »

manda en sa place. » Il suffit que le vieux Sigibert meure, pour que le pouvoir revienne à son fils Chloderich¹ : quand Chlodovech est mort ses fils se partagent son royaume² ; c'est comme un héritage paternel, dont on dispose d'après le droit d'hérédité. Mais quoique l'hérédité de la royauté soit reconnue chez les Franks Saliens, et qu'il ne soit pas question d'une élection formelle d'un roi parmi les membres de la race destinée au pouvoir, pourtant l'on voit apparaître clairement dans nos sources l'idée que le roi est réellement roi par l'élection du peuple. C'est le droit du peuple de se choisir un roi, et ce droit reprend vigueur, dès qu'il n'y a plus de prétendant légitime au pouvoir. C'est ainsi que Chlodovech reçoit par l'élection des mains du peuple ripuaire son droit au commandement³ ; à la place de Childerich expulsé, la tradition rapporte que les Franks Saliens du royaume de Tournai choisirent à l'unanimité Égidijs pour roi⁴. On voit clairement dans nos sources que la royauté, conférée par l'élection du peuple, pouvait être perdue par un mauvais usage du pouvoir. D'après la tradition, Childerich fut chassé lorsqu'il commença à abuser des filles des Franks⁵ ; lorsque Ragnachar a offensé ses fidèles par sa débauche et son avidité, ils se croient en droit de demander le secours de Chlodovech pour expulser leur roi⁶.

Ce point est confirmé par le fait qu'au temps de Chlodovech nous voyons le peuple prendre une assez grande part aux affaires politiques. Il exerçait ce droit dans l'assemblée populaire. Dans les circonstances importantes Chlodovech est obligé d'avoir l'assentiment de cette assemblée. Quand il est décidé à passer au Christianisme, il n'est retenu que par la considération de l'attachement de son peuple aux anciens Dieux ; il le réunit en assemblée ; et ce n'est que lorsque la masse du peuple s'est déclarée prête à suivre le Dieu chrétien,

1. Grég. II. 40. « Si ille... moreretur... recte tibi regnum illius redderetur ; et plus tard Chloderich : — « pater meus mortuus est, et ego thesauros cum regno ejus penes me habeo. »

2. Grég. III. 1 : « Defuncto igitur Chlodovecho rege, quatuor filii ejus... regnum accipiunt et inter se aequa lance dividunt. »

3. Voy. plus haut p. 115.

4. Grég. II. 12.

5. Ib.

6. Grég. II. 42.

qu'il fait le pas décisif¹. De même pour la guerre wisigothique: lorsque tous ont approuvé sa proposition de soumettre le pays des Ariens, il va de l'avant². On peut aussi citer ici comme point de comparaison, l'assemblée de tout le peuple ripuaire que Chlodovech convoque lorsqu'il brigue la royauté vacante³. Autant qu'on en peut juger par des cas isolés, le roi convoque l'assemblée; il y expose sa demande devant le peuple réuni; le peuple fait connaître son approbation par acclamation; aucune délibération proprement dite n'a lieu. Il faut ajouter, ce qui du reste va de soi, que l'assemblée des Franks ripuaires se tient en armes.

Ce que nous savons de l'histoire de Chlodovech se rapporte surtout à l'activité guerrière qu'il déployait pour l'agrandissement de son empire: il passe avec audace d'entreprise en entreprise. Ainsi les fonctions royales de Chlodovech se montrent surtout à nous comme celles d'un chef d'armée. Pour entreprendre la campagne, le roi frank a besoin, il est vrai, de l'assentiment du peuple; mais c'est lorsque la guerre est résolue qu'il convoque le peuple. Tous viennent comme soldats au Champ de Mars pour la revue⁴: le roi les congédie, s'il n'y a pas de guerre à entreprendre.⁵ C'est comme chef d'armée également que le roi possède sur les hommes libres une puissance dont il ne jouirait pas sans cela. Il protège l'ordre et la paix qui doivent régner sans trouble dans l'armée, il en punit sévèrement toutes les violations. Il abat avec son épée un soldat qui, malgré ses ordres, a enlevé du foin à un pauvre homme⁶; il frappe, au champ de Mars, d'un coup de hache sur la tête⁷, pour le punir du mau-

1. Voy. plus haut p. 58. Grég. II. 37.

2. Grég. II. 37.

3. Grég. II. 40.

4. Grég. II. 27. « jussit (rex) omnem cum armorum apparatu advenire phalangam, ostensuram in Campo Martio suorum armorum nitorem. Verum ubi cunctos circuire deliberat.... »

5. Cf. ib., les mots « quo mortuo reliquos abscedere jubet. »

6. Grég. II. 37.

7. Grég. II. 27. Ce coup de hache sur la tête (*erschlagen mit der erhobenen Streitaxt*) a presque le caractère d'un acte juridique. C'est ainsi que sont mis à mort Chloderich (II. 40), Ragnachar et Richar (II. 42); de même il est dit au sujet de Chararich et son fils: « at ille jussit eos pariter capite plecti ». — *Lex Salica*, L. 4: « capitali sententia feriat. ».

vais état de ses armes, le guerrier qui avait osé repousser, lors du partage du butin à Soissons, la demande si naturelle que faisait Chlodovech. En somme, pendant la guerre, il se considère comme ayant le droit d'agir comme il l'entend, sans demander l'assentiment des hommes libres de sa race qui composent l'armée; il prend des mesures, lorsque cela est nécessaire, pour la protection des propriétés, et des voyageurs pacifiques, même en pays ennemi¹: lorsqu'il entre dans l'empire wisigothique, il impose à son armée l'observation d'une paix particulière pour certaines personnes, en particulier pour les ecclésiastiques, et pour certains territoires²; il ordonne à un corps de troupe frank de rester pour garder le pays wisigothique, lorsqu'il retourne lui-même dans son royaume³. Cependant ce pouvoir absolu du roi cesse en même temps que la guerre; dans cette réunion du peuple frank à Soissons où a lieu le partage du butin après la défaite de Syagrius, le roi se trouve réduit à une égalité complète vis-à-vis de ses compagnons; les mêmes fatigues guerrières donnent droit à une part égale; et le roi lui-même ne peut rien réclamer au delà du lot que la loi lui assigne⁴.

Quant aux autres manifestations de la puissance royale, nous ne pouvons reconnaître que les traits les plus généraux d'après les rares renseignements que nous possédons. Le rapport des sujets au chef est exprimé par des mots qui indiquent une autorité souveraine imposée par la force⁵: cette autorité se montre pour la première fois avec Chlodovech. Elle est représentée comme protectrice, ainsi qu'on le voit clairement par le discours de Chlodovech quand il acquiert le royaume ripuaire: « Tournez-vous vers moi, dit-il, afin d'être sous ma protection.⁶ » C'est là l'ancienne idée germaine de la royauté: la

1. Grég. II, 37: « pro reverentia beati Martini dedit edictum, ut nullus de regione illa (Tours) aliud quam herbarum alimenta aquamque praesumeret... satisque fuit exercitui, nihil ulterius ab hac regione praesumere... Contestatus est autem omni exercitui, ut nec ibi quidem (autour de Poitiers) aut in via aliquem exspoliarent, aut res cujusquam diriperent. »

2. Voy. plus haut, p. 88.

3. *Gesta*, ch. 17.

4. Grég. II, 27.

5. *Ditio, dominium*: v. p. 427, n. 5.

6. Grég. II, 40: « Convertimini ad me, ut sub mea sitis defensione. »

puissance royale garantit la justice et la paix, et comme telle s'étend sur tout le peuple. Cependant la protection royale peut s'attacher spécialement à des personnes déterminées. Ainsi dans des additions faites à la loi salique probablement sous Chlodovech, le cas est prévu où un crime serait commis contre une femme placée par des raisons particulières sous la protection du roi¹ : un tel crime est puni d'une manière exceptionnellement sévère, parce qu'il atteint le roi en même temps. Les additions à la loi salique mentionnent comme officier royal ordinaire le comte², naturellement dans ses fonctions juridiques. Ce côté de son activité l'emporte à ce point qu'il est tout à fait représenté comme un juge. Le comte agit comme officier royal à la place du roi, et sa volonté peut avoir la même valeur qu'un ordre royal³. Nous ne savons rien des autres employés royaux au temps de Chlodovech : le duché d'Aurélien n'est pas authentique, la supposition que Rignomir avait une autorité spéciale repose sur une fausse interprétation du récit de Grégoire⁴. Nous trouvons encore en quelques circonstances des envoyés de Chlodovech : c'est par des envoyés qu'il réclame d'Alarich, Syagrius fugitif ; c'est par des ambassades répétées qu'il obtient Chrotechilde ; il envoie des messagers au fils de Sigibert.

Voilà tout ce que nous pouvons dire sur la royauté de Chlodovech : il ne s'y trouve rien qui en soi puisse être considéré comme opposé aux mœurs germanes. Nous remarquons seulement une augmentation de l'autorité royale. Il a pu l'exercer facilement même sur les races germanes qu'il a réunies à son royaume. C'est toujours une acquisition personnelle que fait Chlodovech : les territoires dont les anciens maîtres ont dû reculer devant lui, sont soumis à son autorité royale ; le royaume et les trésors tombent entre ses mains⁵, le peuple

1. Pardessus, *Loi Salique*, p. 333, *capita extravagantia* xi, 7. Cf. Waitz, *das alte Recht*, p. 206.

2. Pardessus, *op. cit.* vii. ix.

3. *Conciliorum Galliarum Collectio* i. 337. Conc. Aurel. a. 511. c. 4 aucun laïque ne peut entrer dans les ordres — « nisi aut cum regis jussione, aut cum judicis voluntate. »

4. Voy. plus haut, p. 22, n.2

5. Grég. II, 27 : « (Thoringos) suis ditionibus subjugavit » ; 30 : « Alamanni Chlodovechi ditionibus se subdunt » ; 37 : « (Theudericus) urbes illas... patris sui ditionibus subjugavit ; Ecolismam suo do-

reste sous sa domination, dans la même situation où il se trouvait avec le chef précédent ; il n'y a point diminution de sa liberté ; la population introduite dans le royaume frank conserve son ancien droit et son *wergeld* ; une partie des Alamans a seule peut-être été soumise à une condition moins favorable. Les nouvelles conquêtes ont augmenté le royaume de Chlodovech en puissance, en étendue¹ ; mais son autorité royale reste la même.

Au contraire l'acquisition des territoires romains du nord de la Gaule n'est pas restée sans influence. Reconnu comme roi par les Romains, le chef frank a exercé sur eux les droits de l'empereur de Rome ; sa puissance en a reçu un accroissement matériel et du prestige, sans que pourtant l'essence de son autorité royale ait changé. Lorsque, après la défaite d'Alarich, les nouvelles conquêtes ajoutèrent au royaume frank les territoires romains du sud-ouest de la Gaule, Chlodovech reçut des honneurs romains.

« Chlodovech, nous raconte Grégoire², revenant vainqueur de la guerre wisigothique en l'année 508, reçoit une lettre missive de l'empereur romain d'Orient Anastase au sujet du consulat³ ; il est revêtu de la tunique de pourpre et de la chlamyde dans la basilique de Saint-Martin, et met sur sa tête un diadème. Aussitôt montant à cheval il s'avance sur la route qui va de la porte de l'atrium de Saint-Martin à l'église de la ville en jetant libéralement au peuple de l'or et de l'argent, et de ce jour il fut appelé et Consul et Auguste⁴. » On a cru pouvoir conclure de ce récit que le con-

minio subjugavit (Chlodovechus) ; » 40 : « regnumque Sigiberti acceptum cum thesauris, ... ipsos quoque suae ditioni adscivit ; » 42 : « quibus mortuis omne regnum eorum et thesauros acquisivit. » Comparez à cela la réponse des Franks, p. 27 : « omnia, gloriose rex, quae cernimus tua sunt ; sed et nos ipsi tuo sumus dominio subjugati. » [Ces paroles ne sont pas vraisemblables dans des bouches germanes, et sont sans doute une invention malheureuse du gallo-romain Grégoire. N. du Trad.]

1. *Ep. Remigii*, Bouquet IV, 51 c : « populorum caput estis, et regimen sustinetis. »

2. Grég. II, 38. Il rapporte ces faits d'après la tradition conservée à Tours. Les *Gesta* c. 17 laissent de côté quelques détails, l'*Historia epitomata* se tait sur ce sujet.

3. « ... Codicillos de consulatu. »

4. « tanquam consul aut Augustus est vocitatus. »

sulat avait été conféré à Chlodovech ; cependant les fastes consulaires ne contiennent pas son nom. La supposition qu'en Italie, pays où les fastes consulaires ont été conservés, le nom de Chlodovech aurait été passé sous silence par malveillance et envie, n'explique pas cette contradiction, pas plus que l'hypothèse d'après laquelle Grégoire aurait commis une erreur et Chlodovech aurait reçu le *Patriciat* et non le *Consulat*¹. On doit faire remarquer, à la décharge de Grégoire, qu'il ne dit pas que Chlodovech soit devenu Consul ; mais qu'une lettre fut envoyée de Byzance à Chlodovech au sujet du Consulat, et qu'il fut appelé à la fois Consul et Auguste. Nous pouvons arriver à bien comprendre ces mots un peu obscurs, grâce à un passage du prologue de la loi Salique, qui a été écrit vers la fin du vi^e siècle ou au commencement du vii^e, mais avec une parfaite connaissance des faits, cela est certain². Chlodovech y est appelé Proconsul, le titre est uni à son nom de roi comme titre régulier. Puisque le récit de Grégoire ne désigne pas explicitement Chlodovech comme consul, il nous est permis de réunir les deux renseignements et de conclure que le Proconsulat a été conféré à Chlodovech par l'empereur de Byzance. On peut se demander s'il a reçu ainsi une charge ou seulement un titre honorifique. Nous savons que plus tard encore, les empereurs nommaient des Proconsuls pour certaines provinces : ce pouvait être ici le même cas³. Mais si nous nous en tenons aux paroles de Grégoire, il ne s'agit ici que d'un honneur ; Chlodovech se montre au peuple de Tours avec la pourpre et le diadème, et il prend des surnoms honorifiques : l'explication la plus vraisemblable nous incline donc à croire que ce sont seulement les in-

1. Dubos tient pour la première de ces hypothèses, Valois pour la seconde. Voy. Sybel, dans les *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*. iv, p. 75. 81.

2. Pardessus, *op. cit.* p. 345 : « At ubi Deo favente rege Francorum Chlodoveus torrens et pulcher et primus recepit catholicam baptismi et quod minus in pactum habebatur idoneo, per proconsulis regis Chlodovechi et Hildeberti et Chlotharii fuit lucidius emendatum. » Voy. Waitz, *Das alte Recht* p. 36 et ss. et Sybel, *loc. cit.* — Les mots « torrens et pulcher » semblent se rapporter à la longue chevelure qui distinguait la face royale (torrens), et à la perfection physique de Chlodovech (pulcher).

3. Voy. les exemples dans Sybel, *loc. cit.*

JUNGHANS, Chlodovech.

signes de Consul, les surnoms honorifiques de Proconsul et d'Auguste qui ont été conférés par l'empereur romain d'Orient au roi des Franks vainqueur dans tant de combats¹.

Un lien de ce genre avec le roi du plus considérable des Etats germains, n'avait en réalité que peu d'importance pour l'Empereur. Il pouvait ainsi exercer sur les pays de l'Occident une sorte de suprématie idéale, mais elle n'avait plus aucune efficacité réelle. Pour Chlodovech au contraire, la réception du titre de proconsul et des insignes consulaires n'était pas sans importance politique. Nous le constatons par la comparaison avec d'autres Etats germains, fondés au v^e siècle sur le sol romain. C'est ainsi qu'en 472 Gundobad reçoit comme roi des Burgundions le patriciat des mains d'Olybrius²; Odovakar, devenu roi des Germains en Italie, s'adresse à l'empereur romain d'Orient Zénon pour avoir le patriciat, et il l'obtient³; le roi Ostrogoth Theoderich, envoyé contre Odovakar, arrivé en Italie, dépouille d'après le conseil de Zénon son costume national, et revêt les insignes et les vêtements d'un roi, comme s'il régnait déjà sur les Ostrogoths et les Romains⁴. Chez Theoderich les insignes romains ne sont que le symbole d'une puissance qui s'étend aussi sur des Romains; comme il a déjà reçu auparavant le Consulat, il n'a pas besoin qu'une nouvelle dignité romaine lui soit conférée. Nous donnons une signification analogue au patriciat d'Odovakar et de Gundobad; ils cherchent à revêtir d'un caractère légal la domination qu'ils exercent sur les

1. Ruinart (Bouquet II, p. 722 et ss.) et Dubos V, 1 ont cru reconnaître dans une figure du portail de St-Germain-des-Prés à Paris un Chlodovech revêtu des insignes consulaires. Il est impossible de rien affirmer à cet égard.

2. *Cuspiniani Anonym.* ad a. 472 (Roncallius, 126) : « eo anno Gundobaldus patricius factus est ab Olybrio imperatore. » Cf. Gaupp, *Die german. Ansiedlungen.* p. 287. Sigismund, fils de Gundobad, reçut d'Anastase les mêmes honneurs. [Gundobad n'était pas roi quand il reçut le patriciat. Gundeuch son père ne mourut qu'en 483. Voy. Binding, *Das Burgundisch-romanische Kœnigreich*, [N. du Trad.]

3. *Malchi fragm.* Corpus Byz. Bonn. I, 235. 236.

4. Jordanis, *De rebus Geticis* c. 57 : « tertioque ut diximus anno ingressus in Italiam (Theodoricus) Zenonisque imperatoris consulto privatum habitum suaeque gentis vestitum reponens, insigne regii amictus quasi jam Gothorum Romanorumque regnator adsumit. »

Romains par le droit de la force. Ces analogies ne nous laissent aucun doute sur la signification politique de ce qui s'est passé à Tours ; c'est une nouvelle concession faite par Chlodovech aux Romains, au moment où il réunit à ses Etats des territoires romains récemment conquis. De même que naguère, après la chute du royaume de Syagrius, il s'est fait expressément reconnaître par les Romains, de même maintenant il revêt l'insigne d'une dignité romaine, et un titre romain. Les deux faits sont la conséquence l'un de l'autre : l'autorité du roi frank sur les Romains acquiert ainsi un caractère légal. Comme Chlodovech est devenu chrétien, le clergé prend part à cet événement en lui donnant la consécration supérieure d'une fête religieuse.

C'est dans les dernières années de Chlodovech, lorsque son autorité est établie également sur les territoires germains et sur les territoires romains, que se place ce que nous savons de ses actes législatifs. Nous avons des additions faites sous lui aux 65 titres de la loi salique¹ ; elles doivent se rapporter à l'époque qui a suivi 508 ou 509, car Chlodovech portait déjà le titre de proconsul, quand elles furent composées. Le concile convoqué par Chlodovech à Orléans en 511 n'est pas moins important pour la législation ; il est même possible qu'on y ait pris des résolutions sur des questions séculières².

Ceci nous amène à examiner la condition du clergé catholique dans le royaume de Chlodovech³. L'Eglise s'était maintenue pendant que la bourgeoisie disparaissait dans la chute de l'empire romain d'Occident. Les habitants des villes surtout s'étaient étroitement rattachés à l'évêque ; ils avaient trouvé en lui un défenseur, un avocat auprès des tyrans domestiques et auprès des barbares envahisseurs. Les évêques étaient ainsi devenus dans les villes gauloises les chefs de la population, et ils prétendaient diriger et commander.

1. Voy. pl. haut p. 129 n. 2 et Schaeffner *op cit.* i. 121. Waitz, *Das alte Recht* 75 et ss. Ces additions sont éditées par Pardessus *op. cit.* p. 329 parmi les *capita extravagantia* 1.

2. Voy. plus bas, p. 137.

3. Voy. pour l'ensemble Roth, *Von dem Einfluss der Geistlichkeit unter den Merovingern* (lu le jour de la Saint-Louis à l'Académie bavaroise des sciences 1830).

En outre, les évêques, comme le clergé en général, jouissaient d'une haute considération, due en partie à leurs fonctions ecclésiastiques, en partie à leur caractère de représentants de la civilisation dans un temps de barbarie. Nous voyons surtout le clergé employer ses efforts à adoucir le sort terrible des prisonniers de guerre en les rachetant, en intercédant pour eux¹. L'église devient un asile pour les fugitifs; celui qui s'y réfugie, se trouve sous la protection divine, il est mis à l'abri de la colère passionnée de celui qui le poursuit²; le soin des pauvres et des malades est un des privilèges de l'évêque³.

Le clergé catholique avait donc déjà une grande importance quand il fut englobé dans l'empire frank. Mais cette importance s'accroît encore quand Chlodovech et son peuple furent à leur tour admis dans le sein de l'église. Chlodovech montre envers le clergé le dévouement de la reconnaissance. On dit que par égard pour sainte Geneviève, il se montra souvent clément envers les captifs et même fit grâce à des criminels⁴; lorsqu'il revint victorieux de la campagne contre les Alamans, il prit avec lui à Reims, saint Vaast, pour se faire instruire par lui dans la science du salut⁵. Une source ancienne loue Chlodovech d'avoir construit beaucoup de nouvelles églises, d'en avoir restauré et rendu au culte d'autres qui étaient abandonnées, d'avoir fondé des monastères. L'évêque Mélanius de Rennes l'aurait aidé dans cette œuvre⁶. Nous savons avec certitude que Chlodovech éleva à Paris l'église des SS. Apôtres,⁷ et commença dans la même ville la construction de l'église Sainte-Geneviève⁸. L'illustre sanctuaire de Saint-Martin de Tours reçut de lui de riches offrandes lorsqu'il revint victorieux de la guerre wisigothique⁹. C'est ainsi que la piété du croyant s'unissait chez Chlodovech à la vio-

1. Voy. plus haut p. 110.

2. Concilium, Aurelianense, *op. cit.*; canons I, II, III.

3. Ibid. canon XVI.

4. *Vita Genovefae*, Bouqt. III, p. 370.

5. *Vita Vedasti*, Bouqt. III, p. 372.

6. *Vita Melanii*, Bouqt. III, p. 395.

7. Grég. II, 43.

8. *V. Genovefae*, Bouquet III, 370, avec une description remarquable de l'église.

9. Grég. II, 37.

lence que nous avons vu éclater dans d'autres occasions. Il demande, certainement sans hypocrisie, aux évêques de son royaume de prier pour lui¹; en retour d'une donation faite à deux saints religieux, il attend d'eux qu'ils imploreront la grâce divine pour lui, sa femme et ses fils². Des prêtres remarquables par l'intelligence et la culture entrent dans l'intimité personnelle de Chlodovech, en première ligne Remi de Reims, puis Vaast, élevé au siège épiscopal d'Arras³; d'autres plus éloignés, tels qu'Avitus de Vienne et le pape Anastase furent unis à Chlodovech par des liens d'amitié. Il est hors de doute que ces prêtres ont pu dans certains cas influencer sur les décisions du roi; nous voyons précisément Mélanius de Rennes, dont il a été question plus haut, cité comme conseiller de Chlodovech, il est vrai dans les choses ecclésiastiques⁴. Il est aussi à remarquer que l'on voit déjà la souscription d'un évêque servir à confirmer un diplôme émanant du roi⁵.

Le clergé catholique ne s'est pas montré ingrat envers Chlodovech. Nous voyons que les clercs rendent de leur côté au roi des Franks les respects qui lui sont dus: les évêques de son royaume le nomment leur roi et Seigneur⁶, l'évêque de Rome lui donne le titre de *Serenitas* qui appartenait à l'empereur⁷. L'Eglise est prête à glorifier le roi des Franks en toute occasion: elle exalte l'importance de l'envoi des insignes consulaires en y joignant une fête religieuse; lorsque Chlodovech s'est montré clément pour Verdun assiégé, c'est le clergé de la ville qui lui prépare une réception solen-

1. Bouquet II, p. 54. Fin de la lettre de Chlodovech: « Orate pro me, domini sancti apostolica sede dignissimi papae. »

2. Pardessus, *Diplomata* I, 57: « Tibi, venerabilis senex Euspicii, tuoque Maximino, ut possitis et hi qui vobis in sancto proposito succedent, pro nostra dilectaeque conjugis et filiorum sospitate divinam misericordiam precibus vestris impetrare, Miciacum concedimus. »

3. V. *Vedasti*, loc. cit.: « erat enim gratus penes aulam regiam. »

4. V. *Melanii*, loc. cit.

5. Pardessus *Dipl.* I, 57: « Eusebius episcopus confirmavi. »

6. *Concilium Aurel.* Lettre des évêques *op. cit.* p. 835.

7. *Ep. Anastasii*, Bouquet IV, p. 50. Dans les lettres de S. Remi (ib. p. 51) il faut prendre naturellement *serenitatis consilia* dans le sens propre du mot

nelle¹ : ce n'était point en s'opposant au roi des Franks, mais en étant uni à lui et par cette union même que le clergé pouvait avoir de l'influence.

Pourtant dans sa propre sphère, le clergé conserve, même vis-à-vis du roi, une grande indépendance et des droits fortement constitués. Le clergé catholique avait déjà acquis une forte organisation hiérarchique lorsqu'il passa sous la domination de Chlodovech. En particulier la puissance épiscopale, la juridiction ecclésiastique étaient établies sur des bases solides et légales. Toutes les églises nouvellement construites ou à construire dans la suite devaient, était-il dit, être soumises à l'évêque dans le diocèse duquel elles se trouvaient². Les abbés sont soumis à l'évêque dans le diocèse duquel ils se trouvent ; s'ils se rendent coupables d'une faute, l'évêque les punit ; une fois par an, sur une invitation de l'évêque, ils doivent se réunir dans un lieu désigné³. Les moines à leur tour sont soumis à leur abbé⁴. C'est l'évêque qui fixe les peines dont sont frappées les fautes ecclésiastiques ; les abbés, les prêtres, tous les ecclésiastiques doivent obtenir son approbation pour pouvoir recevoir des donations du roi ou de ses fils⁵. On ne sait pas au juste à quelle juridiction étaient soumis les évêques ; il semble que pour les affaires ecclésiastiques ils étaient soumis à l'assemblée des autres évêques de la province⁶.

Pour les affaires séculières au contraire il semble que les ecclésiastiques étaient soumis au pouvoir civil ; on prévoit même le cas où un évêque pourrait être accusé de vol⁷ ; si un diacre ou un prêtre commet un assassinat il doit être dépouillé de sa charge et excommunié⁸. Il est probable qu'il

1. *V. Maximini*, Bouquet III, p. 395. E.

2. *Concil. Aurel.* canon XVII ; c'est ainsi que Micy fut évidemment recommandé à l'évêque Eusèbe d'Orléans, et c'est pour cette raison qu'il signa le diplôme.

3. Canon XIX.

4. *Ib.* Cf. canon XXXII.

5. Canon VII.

6. On peut le conclure du canon V : «... quod si aliquis sacerdotum ad hanc curam minus sollicitus ac devotus exstiterit, publice a com-provincialibus episcopis confundatur. »

7. Canon VI.

8. Canon IX.

devait être alors poursuivi par la justice ordinaire, car il est impossible que ce fût là le seul châtiment de son crime.

Il est très important pour la question des rapports du clergé avec Chlodovech, de savoir s'il avait ou non part à la nomination aux charges ecclésiastiques. Il est certain que Chlodovech avait une action directe sur la nomination aux charges inférieures de l'Eglise. Nous avons vu qu'il fit ordonner Chararich et son fils. Cela est tout à fait conforme à l'ordonnance rendue au concile d'Orléans : sans l'ordre du roi ou la volonté du comte, aucun laïque ne pourra être admis dans les ordres ; sont seuls exceptés de cette disposition ceux dont le père, le grand-père ou l'aïeul ont été clercs ; ceux-ci sont soumis à l'autorité épiscopale¹. Nous voyons ici entre les mains du roi un droit de confirmation bien établi ; il est certain qu'il a pu de cette manière exercer une influence sur la collation des hautes charges de l'église. Pour ce qui concerne les évêchés, nous pouvons en juger par les exemples que nous possédons de nominations à des sièges vacants du temps de Chlodovech. L'antique coutume d'après laquelle l'évêque est élu par la communauté des fidèles, est encore en usage au temps de Chlodovech. Lorsqu'il séjourne à Verdun au commencement de son règne, l'évêque Firmin vient de mourir. Chlodovech demande au prêtre Euspicius de diriger la cité comme évêque, Mais Euspicius décline humblement l'honneur qui lui est fait. Chlodovech ne peut le décider à se laisser nommer évêque². Ces derniers mots sont importants : au choix de Chlodovech devait s'ajouter une élection formelle. Il s'agit dans une autre occasion de pourvoir au siège d'Auxerre qui comme Verdun appartenait au royaume de Chlodovech. Le roi frank veut choisir un évêque parmi les sujets du roi des Burgundions Gundobad. Celui-ci, bien qu'à contre cœur, est obligé de consentir « à cette

1. Canon iv. On parle ici des *ordinationes clericorum*. *Clerici* indique les rangs inférieurs du clergé, en opposition à *Sacerdos*, l'évêque.

2. *Vita Maximini*, Bouquet III, 393 : «... (Chlodoveus) sanctum Euspicium..., ut urbi... episcopali dignitate et honore praeesset, admonuit et admonendo petivit. At vero sanctus ille... oblatum honorem vel potius onus sacerdotis humiliter recusavit... Cumque rex hoc ab eo obtinere non potuisset, ut pontifex scilicet crearetur, jussit, ut sibi comes fieret. »

demande ou à ce choix. » Eptadius est nommé à l'unanimité par les prêtres du diocèse, par la noblesse, par la population de la ville et des campagnes. Tous sont d'avis qu'Eptadius est de tous le plus digne d'être évêque¹. Il est probable que cette élection avait lieu dans une seule assemblée, puisque la communauté entière y prend part. Quoi qu'il en soit nous voyons que dans les deux cas, Chlodovech présente le candidat à l'épiscopat à la réunion des électeurs, et que l'élection vient en second lieu. Sans doute c'est l'élection qui a la valeur décisive : la communauté peut sans doute choisir par elle-même un évêque, sans présentation royale². Mais pour la fondation d'un nouvel évêché, il n'est pas question de la participation des fidèles, il faut d'abord que la communauté se soit formée. L'évêque métropolitain la remplace. C'est ainsi que Remi de Reims élève Vaast à l'évêché d'Arras ; il lui avait été, il est vrai, recommandé par Chlodovech, mais non pas, à ce qu'il semble, pour en faire un évêque³. Nous pouvons donc admettre que le roi n'avait aucun droit régulier de prendre part à la nomination des évêques : mais ce droit commence à se constituer sous Chlodovech. De la part prise en fait par le roi à la nomination des évêques par la présentation d'un candidat pouvait découler aisément un droit d'é-

1. *Vita Eptadii*, Bouquet III, 380 : «... a rege Gundobaldo... Chlodoveus suppliciter exoravit, ut... Eptadium civitatis suae Autissiodorensis praestaret antistitem ordinandum. Cui petitioni vel electioni praedicti regis ita restitit voluntas offensa, tamquam sibi maximas vires deposceret possidendas. Tamen... ut petebat, negare non potuit. Qui recepta promissione auctoritatis statim eligitur consensu universitatis cleri ac populorum, nam clericorum chorus cunctaque nobilitas et plebs urbana vel rustica in unam venere sententiam Eptadium dignissimum esse episcopum. » — De même saint Sacerdos devient évêque de Limoges (*Vita Sacerdotis*, Bouquet III, 382) « electione cleri et favore populi, Francorum rege, seniore ejusdem provinciae, etiam collodante. » Toutefois cette source a peu d'autorité.

2. Il est douteux qu'on puisse citer ici l'ordination de l'évêque Licinius de Tours (Grég. II, 39). Il semble qu'il ait été intronisé avant que Chlodovech ait commencé la guerre wisigothique.

3. *Vita Vedasti*, Bouquet III, 372 : « Cumque jam celeberrima fama in praefata urbe Remorum esset (Vedastus)... fuit tandem (Remigius) consilii, ut Atrebatum urbis eum pontificem faceret... Suscepto itaque pontificalis cathedrae onere, ad urbem Atrebatum venit. » Cf. la fondation de l'évêché de Laon, *Vita Remegii*, Bouquet III, 375 A.

lection, et c'est ce qui arriva en effet. Les rois ont aussi plus tard réclamé le droit de confirmer les évêques¹; Chlodovech paraît avoir conféré de semblables confirmations. Ainsi, bien que le clergé jouit dans sa sphère d'une grande indépendance, il restait place cependant pour l'influence royale.

On peut s'en rendre compte par le synode d'Orléans, tenu en 511, dans la dernière année du règne de Chlodovech. La vie ancienne de saint Mélanus parle de ce concile. Nous y apprenons que Chlodovech convoqua à Orléans un synode² de 32 évêques de son royaume et que le but de la réunion était le maintien de la doctrine de l'église et la fixation de la discipline. L'auteur de cette Vie de saint possédait un procès-verbal complet des discussions, ainsi qu'un préambule spécial³. L'un et l'autre de ces documents est perdu. Mais nous avons conservé les décisions du concile⁴. Elles furent envoyées à Chlodovech le 10 juillet 511 signées par les 32 évêques. La première souscription est celle de Cyprien, métropolitain de Bordeaux⁵; le nom de Remi de Reims n'y figure pas⁶. Nous ne pouvons pas donner ici un aperçu de tout ce que contiennent les décisions si importantes de ce concile : ce qui nous importe seulement, c'est de connaître dans quelle situation se trouvait le roi par rapport à cette assemblée. On peut s'en faire une idée très-nette d'après la lettre des évêques réunis et le court préambule, qui précèdent les décisions même du concile. Les voici :

« A leur Seigneur, fils de l'Eglise catholique, le roi Chlodovech couronné de gloire, tous les évêques que vous avez réunis en Concile.

« Puisqu'une foi digne d'éloges vous a inspiré une sollicitude assez vive des intérêts de la religion catholique pour

1. Voy. *Edictum Chlotarii*, Pardessus, *Diplom.* 1, p. 175.

2. Les expressions *concilium* et *synodus* sont employées indifféremment l'un pour l'autre.

3. *Acta SS. Boll.* vi Jan. Le fragment de Bouquet III, 395, est trop court.

4. La meilleure édition dans la *Conciliorum Galliae collectio* 1, p. 833, et ss. Voy. aussi Mansi.

5. « Cyprianus in Christi nomine episcopus ecclesiae Burdegalensis metropolis canonum statuta nostrorum subscripsi, sub die vi^o idus Julias. Felice V. C. consule. »

6. D'après la *Vita Remigii*, Bouquet III, 378 D., Chlodovech réunit le concile avant la guerre wisigothique, sur l'avis de S. Remi.

convoquer une assemblée d'évêques qui s'occupe des affaires ecclésiastiques et décide des affaires les plus pressantes, nous vous répondons par des décisions légales ¹, conformément au conseil que vous nous avez demandé et aux propositions que vous nous avez faites ; afin que si nos résolutions sont jugées satisfaisantes par votre sagesse, l'approbation d'un si puissant roi et Seigneur confirme et rende obligatoires par son autorité suprême les sentences de tant d'évêques.

« Car par la volonté de Dieu, et sur la convocation du très-glorieux roi Chlodovech ², un Concile du haut clergé s'est assemblé dans la cité d'Orléans ; après avoir discuté en commun, ils ont résolu de corroborer par un document écrit ce qu'ils ont décidé de vive voix. »

Ce que nous venons de transcrire fait connaître clairement quelle était la situation de Chlodovech au milieu des évêques de son royaume. Au nom de sa toute-puissance royale il a convoqué l'assemblée, parce qu'il a besoin de leur concours pour régler les affaires ecclésiastiques. Il a fait diverses propositions à l'assemblée qui après les avoir discutées, a pris des résolutions ; mais pour qu'elles entrent en vigueur, il faut encore qu'il leur accorde une confirmation spéciale. Le fait que le roi revendique le droit de convoquer les assemblées ecclésiastiques, de confirmer leurs décisions, est d'une grande importance. Ces réunions ont eu dans la suite une grande importance pour l'empire frank : non-seulement on y a discuté et résolu les questions purement ecclésiastiques, mais des affaires politiques y ont trouvé leur solution.

La situation respective du clergé et de la royauté au temps de Chlodovech est donc bien digne d'attention. Le clergé conserve son organisation particulière, sa juridiction dans les choses ecclésiastiques ; par ses Conciles il prend part aux affaires de l'Etat ; il peut se montrer d'autant plus libre à l'égard de la royauté, que la plus haute fonction ecclésiastique n'est pas due simplement à la volonté royale ; la royauté de son côté, acquiert de l'influence sur la collation des

1. Je traduis ainsi *definitiones*.

2. Les mots « ex evocatione gloriosissimi regis Chlothovechi » manquent il est vrai dans le plus ancien manuscrit ; mais cela ne change rien au fond des choses ; il est certain d'après la lettre et la *Vita Melanii* que Chlodovech a convoqué le concile.

charges ecclésiastiques, et prétend au droit de réunir et de diriger les Conciles.

Ce qui n'est pas moins important pour la situation du clergé, ce sont les riches donations qu'il reçoit des particuliers comme des rois. Il acquiert ainsi les moyens de suffire largement à ses devoirs envers les pauvres et les malades, ainsi qu'aux besoins du culte. De telles donations n'étaient pas rares déjà au temps de Chlodovech, comme le prouve une décision du Concile d'Orléans qui a pour but de les restreindre¹. Les donations faites par les rois ont une bien plus grande valeur encore quand elles consistent en terres auxquelles sont attachés certains droits. Nous avons conservé le diplôme d'une donation de ce genre². Le roi donne Micy au vieux prêtre Euspicius et à son disciple Maximin, afin qu'ils puissent s'y livrer en paix à une vie pieuse. Micy leur est concédé avec des formules solennelles; des revenus du trésor royal et tous le pays entre la Loire et le Loiret y sont ajoutés. Cette propriété sera libre de tout impôt foncier ou autre en deçà et au delà des deux rivières; le roi y ajoute le revenu des bois de chênes et des pâturages, le droit d'établir des moulins sur les cours d'eau. C'est à de telles donations que fait évidemment allusion un canon du Concile d'Orléans qui parle de terres que le roi a concédées à des églises en y ajoutant des immunités pour la terre ou pour les clercs³. Notre diplôme ne se sert pas des mêmes expressions; mais nous savons, d'après les termes usités plus tard, que les droits attribués par notre document étaient compris sous le nom d'immunités. Ces droits avaient tout d'abord une importance financière; leur collation consistait à libérer un territoire de certaines redevances ou à lui accorder des droits financiers appartenant au roi. Ces deux privilèges sont réunis dans notre diplôme. On ne concède pas encore le droit de juridic-

1. Voy. plus haut, p. 132, n.5,

2. Pardessus, *Dipl.* 1, 57. Le diplôme est certainement authentique. Il est en forme de lettre; la rédaction solennelle des diplômes postérieurs n'est évidemment pas encore en usage. *Vita Maximini* dans Bouquet III, p. 394.

3. Canon V: « de oblationibus vel agris, quos dominus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est, vel adhuc non habentibus Deo inspirante contulerit, ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa. »

tion, qui est aussi considéré comme affaire de finances. Plus tard de semblables concessions furent aussi faites à des laïques, mais nous n'en connaissons pas du temps de Chlodovech. En diminuant les droits essentiels de la royauté au profit des individus, elles ont amené l'affaiblissement des Mérovingiens, et l'établissement d'une puissante aristocratie. Les clercs et surtout les évêques y prennent une place importante. L'origine de cet état de choses remonte au temps de Chlodovech ; c'est ici qu'il faut chercher le commencement des institutions postérieures du royaume frank, dont le développement successif n'est pas toujours facile à déterminer.

APPENDICES

I

SUR L'EXIL DE CHILDÉRIC

Le récit des *Gesta* se trouve aux c. 6 et 7.

Ce qui concerne l'expulsion de Childerich concorde avec Grégoire. Le roi se demande avec son fidèle ami et conseiller Wiomad, de quelle manière il pourrait apaiser la colère des Franks révoltés. Ils échangent les mêmes discours que chez Grégoire. Childerich s'en va en Thuringe. Pendant ce temps Ægidius gouverne, élevé au trône par les Franks. La huitième année de son règne, Wiomad, devenu conseiller d'Ægidius, semble vouloir s'unir à lui par une intime amitié; il lui conseille de se débarrasser par la ruse de quelques-uns des Franks. Ægidius suit ce conseil et prépare ses embûches. Les Franks, pleins de colère et de terreur, demandent à Wiomad ce qu'ils ont à faire. Celui-ci leur représente combien ils ont été mal avisés en chassant leur roi national pour prendre le roi des Romains. Ils s'affligent du passé, et souhaitent de voir revenir Childerich. Wiomad lui envoie alors la demi-pièce d'or, et l'invite à revenir. Pendant que Childerich était en Thuringe, il a contracté une liaison adultère avec Basine; elle le suit lorsque, quittant la Thuringe, il revient chez les Franks qui renversent Ægidius, et lui rendent son pouvoir. Elle devient, comme chez Grégoire, la femme de Childerich et engendre Chlodovech. Celui-ci fut un roi, grand par-dessus tous les rois des Franks, un guerrier ami des combats et illustre.

L'*Historia epitomata* c. 11, 12, raconte ce qui suit:

L'expulsion est racontée également comme dans Grégoire.

Wiomad, le seul Frank qui soit resté fidèle à Childerich, l'a déjà arraché aux mains des Huns avec sa mère. Maintenant il veille à son côté, il lui conseille de fuir vers la Thuringe. La conversation connue a lieu : quand Childerich devra quitter sa retraite, Wiomad le lui fera savoir. Le roi s'enfuit chez les Thuringiens. Les Franks choisissent à l'unanimité Ægidius pour roi. Etabli par lui comme vice-roi, Wiomad lui conseille de briser l'orgueil des Franks, en les frappant d'impôts de plus en plus lourds, espérant rendre ainsi la domination romaine insupportable. Pourtant même alors, les Franks préfèrent encore le joug d'Ægidius aux débauches de Childerich. Alors Wiomad représente à Ægidius qu'il faut comprimer par des exécutions l'esprit de mutinerie et de révolte des Franks. Il lui envoie cent hommes incapables et inoffensifs, qu'Ægidius fait périr. Alors les Franks désirent le retour de Childerich pour être délivrés par lui de la tyrannie romaine. Wiomad annonce à Ægidius que le peuple Frank est enfin maté : il songe à faire revenir Childerich. Mais en même temps il veut exciter contre Ægidius la colère de l'empereur romain d'Orient, Maurice. Childerich est auprès de lui à Constantinople¹, et Wiomad le sait. Il conseille à Ægidius de demander une grosse somme à l'empereur : elle devra lui servir à soumettre à prix d'or les peuples voisins. En même temps il a soin d'envoyer à Constantinople avec les ambassadeurs d'Ægidius un messager fidèle. Celui-ci apporte à Childerich la demi pièce d'or et lui conseille de prévenir les ambassadeurs auprès de l'empereur, en lui faisant croire qu'Ægidius réclame l'argent d'impôts dûs au trésor public. La ruse réussit. Maurice fait jeter les ambassadeurs en prison et sur la demande de Childerich il l'envoie en Gaule comme son vengeur, avec une flotte et de riches présents. Wiomad rejoint Childerich à Bar ; la ville reconnaît la première le roi, et bientôt tout le peuple frank avec elle. Childerich bat Ægidius et les Romains. Basine apprenant le retour de Childerich et son rétablissement sur le trône, arrive de Thuringe et l'épouse. La nuit de noce passée chaste-ment sur la demande de la reine est marquée par un événe-

1. Cette préoccupation de l'Empire d'Orient est remarquable dans la source burgunde. Maurice est d'ailleurs placé cent vingt ans trop tôt.

ment étrange. Childerich, sur la demande de Basine, sort trois fois dans la cour du palais; il voit la première fois paraître et disparaître un lion, une licorne et un léopard, la seconde fois un ours et un loup, la troisième fois des chiens et des animaux inférieurs qui se combattaient entre eux. Il raconte à Basine ce qu'il a vu et ils passent le reste de la nuit chastement. Lorsqu'ils se lèvent, Basine explique la vision : elle est l'image de la rapidité avec laquelle décroîtront la bravoure et la force de la race qui doit sortir d'eux. Il leur naîtra un fils, brave comme un lion¹; ses fils auront la bravoure du léopard et de la lionne; alors viendra une génération qui ressemblera en audace et en avidité aux ours et aux loups; les derniers seront semblables aux chiens et aux moindres animaux : alors les peuples n'obéiront plus à leurs chefs et se feront mutuellement la guerre. Basine donne à Childerich un fils du nom de Chlodovech : il fût un guerrier puissant et habile, semblable à un lion, le plus brave de tous les rois.

II

SUR LA LETTRE DE SAINT REMI A CHLODOVECH

Bouquet, ainsi que la Collection des Conciles, a placé la lettre de saint Remi avant le commencement de la guerre wisigothique (voy. Bouquet iv, p. 51 E; *Conciliorum Galliae collectio* Parisiis 1789. T. I, p. 827). Tout s'y oppose : la lettre est évidemment adressée à un jeune prince nouvellement arrivé au pouvoir, elle contient d'excellents conseils sur les devoirs d'un chef encore inexpérimenté. Pétigny l'a montré avec beaucoup de justesse². Aussi place-t-il la

1. « Nascetur nostri filius *Leonis* fortitudine signum et instar tenens. » — *Leonis* n'est pas à sa place dans la phrase.

2. Pétigny II, 362, sq.

lettre dans les premiers temps du règne de Chlodovech. Cependant il est trop clair que les évêques du Nord de la Gaule ne peuvent s'adresser à lui en se disant « sacerdotes tui », lorsqu'il est encore païen¹. Si la lettre est écrite à Chlodovech, ce ne peut être avant la fin de l'année 496 : mais alors il n'était plus si jeune ni si inexpérimenté dans le gouvernement. « Manet vobis regnum administrandum et Deo auspice procurandum. Populorum caput estis et regimen sustinetis. Acerbitate ne te videant in luctu affici, qui per te felicia videre consueverunt », lui écrit saint Remi à cette époque. Cela nous amène à l'hypothèse que la lettre est adressée non à Chlodovech mais à un de ses fils, qui ont commencé à régner lorsque saint Remi vivait encore ; toutes les difficultés tombent alors. Une faute peut facilement s'être glissée dans la rubrique de la lettre².

Nous ne pouvons donc tirer du contenu de cette lettre aucune conclusion sur l'époque de Chlodovech. Les mots sur lesquels on s'est appuyé pour faire de ce roi un *Magister militum* : « Rumor ad nos pervenit, administrationem vos secundum rei bellicae suscepisse », sont certainement corrompus³. Les mots « administratio rei bellicae » peuvent être entendus dans un sens plus large que la charge romaine de *Magister militum*, et l'on ne voit pas pourquoi saint Remi aurait évité de se servir de cette expression si usitée.

III

SUR L'AUTHENTICITÉ DU DIPLÔME DE 497

On a beaucoup disputé en faveur de l'authenticité du diplôme reproduit dans Pardessus, *Diplomata* I, 30 ff. ; mais il est bien difficile de l'admettre. Si nous comparons ce diplôme avec

1. Waitz, *Vjg.* II, 43, n. 1. l'a remarqué. Les mots : « hoc in primis agendum, ut Domini judicium a te non vacillet », peuvent difficilement être adressés à un roi païen.

2. Bouquet, IV, 51 c.

3. *Secundum* ne se rapporte à rien. La correction *secundam* n'est pas beaucoup plus claire. [L'hypothèse de M. Junghans nous paraît bien hasardée. N. du T.]

celui qui est imprimé à la p. 57, dont l'authenticité n'est pas contestée, on remarque de notables divergences. Tandis que celui-ci est en forme de lettre, celui-là affecte une forme qui n'est devenue habituelle que plus tard, introduction et conclusion solennelles, transition de style « qua propter notum sit, etc. » ; en un mot tandis que le diplôme 1, 30 est rédigé avec une certaine pompe, le diplôme 1, 57 est parfaitement simple, ce qui incline à penser que le premier a été composé plus tard. On est aussi étonné de voir le donateur se gratifier du titre de *Celsitudo*. Quant au contenu du diplôme, Jean de Reomé reçoit avec la propriété du sol le droit de juridiction : ce droit est absent de la donation à Euspice et Maximin. Mais l'état social que suppose le diplôme excite encore plus les soupçons. Ainsi l'énumération en série exacte des grands fonctionnaires clercs et laïques suppose l'existence d'une aristocratie telle qu'on peut difficilement l'admettre au temps de Chlodovech. Il est reconnu que la recommandation, la vassalité n'existaient pas à cette époque ; on trouve ici les expressions « commendare, mundi-burdium » employées de façon à supposer nécessairement ces relations avec leurs formes légales. La recommandation et la concession d'une terre sont déjà réunies, car il est clair, d'après le passage « quia... habeat » que Jean a mis son cloître sous la protection du roi pour en obtenir des possessions territoriales avec certains privilèges.

Bréquigny regarde le diplôme comme authentique dans son ensemble, bien qu'il accorde que certaines formules ont été modifiées par la main d'un copiste. Ce n'est là qu'un faux-fuyant ; nous devons tenir ce diplôme pour une fabrication d'époque postérieure, qui se décele par l'état social qu'il suppose. Nous ne pouvons donc tirer aucune conclusion ni aucune hypothèse historique de ce diplôme ; la date en particulier « primo nostras susceptae christianitatis atque subjugationis Gallorum anno » ne peut nous servir de rien.

IV

MARIAGE DE CHLODOVECH

L'Historia epitomata donne dans les c. 17-20 le récit du mariage. Le voici en abrégé.

Les affaires de Burgundie sont racontées d'après Grégoire ; seulement Gundobad a égorgé aussi les deux fils de Chilpéric ; l'aînée des deux filles s'appelle Sædeleuba, elle s'est réfugiée au cloître ; les deux jeunes filles ne sont pas exilées. Chlodovech envoie plusieurs ambassades en Burgundie pour obtenir Chrotechilde. Comme les envoyés ne peuvent pas la voir, Chlodovech envoie seul le Romain Aurélien. Celui-ci arrive déguisé en mendiant à Genève, où Chrotechilde réside avec sa sœur ; toutes deux lui témoignent une compassion chrétienne ; Chrotechilde lui lave les pieds. Aurélien lui révèle alors en secret la demande de Chlodovech, et lui donne l'anneau du roi. Chrotechilde l'accepte avec joie ; elle renvoie Aurélien avec de riches présents et son anneau. Si Chlodovech la désire pour femme il faut qu'il envoie de suite une ambassade pour demander sa main à son oncle Gundobad ; il faut se hâter d'obtenir les fiançailles de peur que tout ne soit empêché par le retour d'Aridius de Constantinople. Aurélien revient avec ses habits de mendiant ; déjà il est sur le point d'atteindre Orléans, sa patrie, quand son déguisement le met en danger. Le sac où sont contenus les présents et l'anneau de Chrotechilde, lui est volé ; mais des serviteurs adroits le reprennent au voleur. Aurélien raconte à Chlodovech le succès de sa mission et le conseil de Chrotechilde. Le roi envoie une ambassade à la cour de Burgundie pour demander à Gundobad la main de sa nièce. Elle lui est accordée. Suivant l'antique coutume, les envoyés acquièrent la jeune fille pour leur seigneur par l'achat et les fiançailles ; c'est à Chalon-sur-Saône que Chrotechilde est remise aux messagers qui représentent Chlodovech. Au plus

vite les Franks mettent sur un chariot la princesse que leur confie Gundobad, et la conduisent elle et ses trésors vers Chlodovech, car Chrotechilde craint le retour d'Aridius ; elle veut qu'on se presse, elle demande à monter à cheval ; elle y monte en effet, et ils hâtent leur course vers le roi. Lorsqu'Aridius revenu de Constantinople après un rapide voyage, apprend de Gundobad ce qui est arrivé, il avertit son roi que le devoir de la vengeance incombe à Chlodovech par l'effet de son mariage, et que s'il en a la puissance il fera expier à Gundobad les souffrances infligées à ses parents. Aridius conseille d'envoyer une armée pour arrêter Chrotechilde. Gundobad suit ce conseil. — Lorsque Chrotechilde approche de Villariacum, résidence de Chlodovech sur le territoire de Troyes, elle demande à son escorte, avant de franchir la frontière burgunde, de piller et de brûler douze milles du pays qu'elle va quitter. On exécute cet ordre de l'aveu de Chlodovech, et Chrotechilde remercie Dieu de ce qu'elle voit enfin le commencement de la vengeance due à ses parents et à ses frères. — Elle est amenée à Chlodovech qui la reçoit joyeusement comme son épouse ; il avait déjà d'une concubine un fils du nom de Theuderich.

Ce récit, indépendamment de sa valeur poétique, est intéressant pour les mœurs du temps auquel il se rapporte. Les filles de sang royal accomplissent ici, comme dans le récit des *Gesta*, des œuvres de miséricorde chrétienne. L'acte du mariage, dont le côté juridique apparaît ici d'une manière toute spéciale, peut être étudié avec exactitude. On y distingue quatre points principaux : 1° la demande d'Aurélien pour Chlodovech ; 2° la demande à Gundobad et l'achat ; 3° les fiançailles ; 4° la remise de la fiancée aux représentants de son fiancé. L'achat se fait d'après les mœurs franques par le paiement d'une somme symbolique : un sou et un denier. Les quatre préliminaires du mariage étaient séparés ordinairement par un certain intervalle de temps ; si les trois derniers se suivent ici si rapidement, c'est à cause de la hâte que les ambassadeurs doivent avoir témoignée. C'est pour cela qu'ils demandent à Gundobad un « *placitum ad praesens, ut ipsam ad conjugium traderet Chlodoveo* », c'est-à-dire, qu'ils demandent qu'on remette immédiatement la fiancée entre leurs mains. Comme Gundobad y consent, les fêtes du mariage sont préparées à Chalon-sur-Saône, et c'est là, dans

une assemblée, paraît-il, que la fiancée est remise aux Franks¹.

Les *Gesta*, c. 11-14, contiennent le récit correspondant.

Les événements de Burgundie, qui précèdent le mariage, sont conformes à la relation de Grégoire, avec cette différence que la sœur aînée est bannie, tandis que la cadette reste sans être inquiétée. Les envoyés de Chlodovech réussissent à voir Chrotechilde. Chlodovech envoie son messager Aurélien (on ne dit pas ici qu'il soit Romain) en Burgundie. Un dimanche Aurélien s'habille en mendiant. Comme la pieuse Chrotechilde, après la messe, distribuait des aumônes aux pauvres devant la porte de l'église, Aurélien reçoit d'elle une pièce d'or. Il lui baise la main, et la tire par la robe, sans être remarqué, et obtient d'entrer chez elle. Il lui fait la demande, et veut lui remettre l'anneau et les présents de fiançailles de Chlodovech; mais on lui a volé son sac de mendiant qu'il a laissé devant la porte; il le retrouve, grâce à Chrotechilde. Elle accepte les ornements de fiancée et l'anneau de Chlodovech qu'elle dépose dans le trésor de son oncle. Elle fait dire à Chlodovech que comme chrétienne, elle ne peut pas épouser un païen; personne ne doit savoir ce qu'elle va faire, mais elle se confie en Dieu. Aurélien revient et raconte ce qui est arrivé. — L'année suivante, Chlodovech envoie Aurélien comme ambassadeur à Gundobad, pour chercher sa fiancée Chrotechilde. Gundobad soupçonne une perfidie de Chlodovech, qui ne connaît pas sa nièce. Il cherche à se débarrasser au plus vite d'Aurélien, mais celui-ci donne la menaçante nouvelle que Chlodovech va venir avec une armée pour faire valoir ses droits sur sa fiancée. Gundobad est prêt à en venir aux mains; mais les conseillers du roi burgunde s'interposent; ils veulent éviter une guerre inutile avec un ennemi redoutable. Sur leur conseil, on cherche dans le trésor royal

1. « Chlodoveus legatos ad Gundobadum dirigit, petens, ut Chrotechildem neptem suam ei in conjugium sociandam traderet... legati offerentes solidum et denarium, ut mos erat Francorum, eam par-tibus Chlodovei sponsant: placitum ad praesens petentes, ut ipsam ad conjugium traderet Chlodoveo. Nulla stante mora inito placito Cabillono, nuptiae praeparantur. » — Déjà dans la réponse de Chrotechilde apparaît la forme juridique: «... obtenta ad praesens firmitate, placitum sub celeritate instituant. » — Cf. Waitz *Vfy.* 1, 198 et *Das alte Recht*, p. 115.

et on y trouve l'anneau de Chlodovech. Chrotechilde, interrogée, explique tout. On la confie à Aurélien, et celui-ci avec ses compagnons, la conduit à Soissons, au roi des Franks. — Chlodovech vient avec joie au devant de sa femme. Le soir, avant de monter sur le lit nuptial, Chrotechilde demande au roi de céder à deux de ses désirs : qu'il se convertisse du paganisme à la foi catholique, et qu'il n'oublie pas les souffrances que Gundobad a infligées à ses parents. Chlodovech lui promet tout sur ce dernier point, mais il ne peut abandonner ses dieux. Il fait donc demander à Gundobad, par son ambassadeur Aurélien, la part de Chrotechilde à l'héritage paternel. Le roi burgunde prononce des menaces de mort contre Aurélien, qui n'est venu, dit-il, que dans des vues d'espionnage. Mais Aurélien en appelle à Chlodovech et à ses Franks ; les conseillers burgundes préviennent encore une rupture ; Gundobad est contraint de céder à Chlodovech la plus grosse partie de son trésor ; mais il lui resterait encore à céder une partie de son royaume. — Aurélien s'en retourne, admiré pour sa bonne foi par les sages conseillers burgundes. Il reçoit de Chlodovech le duché de Melun en récompense. Le roi avait déjà d'une concubine un fils du nom de Theuderich.

V

BAPTÊME DE CHLODOVECH

Grégoire est la source capitale pour le baptême ; les autres sources sont peu importantes. Les *Gesta* c. 15 n'ajoutent rien de nouveau que quelques mots ça et là. Le c. 20 de l'*Historia epitomata* diffère de Grégoire, mais n'a aucune valeur réelle. On peut consulter en outre la tradition légendaire que donne Hincmar, *V. Remigii*, Bouquet III, 374 et ss. Elle ne s'appuie pas sur l'ancienne vie de Saint-Remi, dont probablement Grégoire s'est servi ¹ ; la légende ne pouvait

1. [Il en parle II, 31. N. du Trad.]

pas encore s'être développée à ce point. Hincmar a certainement recueilli de la tradition formée plus tard à Reims les prières nocturnes de l'évêque avec le roi et la reine, (Bqt 376-A-E), l'attitude de Chlodovech sur le chemin de l'église, la légende de la sainte ampoule. Hincmar pouvait ajouter d'autres traits d'après les mœurs du temps, comme l'entretien du peuple et du roi avant le baptême. En somme, sauf pour les additions indiquées, il suit assez exactement les *Gesta*, (Bqt p. 376 E-377 B;) le fond est identique, la latinité seulement est améliorée. Depuis le passage p. 378 B: *procedit—praeceptis*, c'est Grégoire qui sert de base. Cette vie n'a donc aucun titre à compter comme source originale.

La preuve que l'*Historia epitomata* c. 21 donne de la foi de Chlodovech, a déjà un caractère tout à fait légendaire.

VI

SOURCES RELATIVES A LA GUERRE WISIGOTHIQUE

Isidori historia Wisigothorum, dans *Isidori Opera*, éd. Arevalo, Rome 1803. T. VII, p. 119 et dans Bouquet, II, 702 :

« Era DXXI.¹ Anno X imperii Zenonis. Eurico mortuo Alaricus filius ejus apud Tolosenam urbem princeps Gothorum constituitur regnans annos XXIII. Adversus quem Fluduius Francorum princeps Galliae regnum affectans, Burgundionibus sibi auxiliantibus bellum movet, fuscisque Gothorum copiis, ipsum postremo regem apud Pictavium superatum interficit. Theudericus autem Italiae rex, dum interitum generi comperisset, confestim ab Italia proficiscitur, Francos proterit, partem regni, quam manus hostium occupaverat, recepit Gothorumque juri restituit.

« Era DXLV. Anno XVII imperii Anastasii Gisaleicus superioris regis filius ex concubina creatus Narbonae princeps efficitur, regnans annis quatuor, sicut genere vilissimus, ita infelicitate et ignavia summus. Denique dum eadem civitas

1. L'ère espagnole est de 38 ans en avance sur l'ère chrétienne.

a Gundebado Burgundionum rege direpta fuisset, iste cum magna suorum clade apud Barcinonam se contulit, ibique moratus, quo usque etiam regni fascibus a Theuderico fugae ignominia privaretur. Inde profectus ad Africam, Wandalarum suffragium poscit, quo in regnum posset restitui. Qui dum non impetrasset auxilium, mox de Africa rediens ob metum Theuderici Aquitaniam petiit, ibique anno uno delitescens, in Hispaniam revertitur, atque a Theuderici regis duce duodecimo a Barcinona urbe miliario commisso proelio superatus in fugam vertitur, captusque trans fluvium Druentiam Galliarum interiit, sicque prius honorem postea vitam amisit.

« Era DXLIX. Anno XXI imperii Anastasii Theudericus junior..... rursus extincto Gisaleico rege Gothorum Hispaniae regnum quindecim annis obtinuit, quod superstes Amalarico nepoti suo reliquit. »

Chronologia et series regum Gothorum, Bouquet, II, 704.

« Alaricus filius ejus (Eurici) regnavit annis XXIII. Quem Clodoveus rex Francorum apud Pictavem bello interfecit. Ob cujus vindictam Theodoricus socer ejus, Italiae rex, Francos prostravit et regnum Gothis integrum restituit sub imperatore Athanasio ¹.

« Gesalaicus Alarici filius regnavit annis IV. Iste a Gundebaldo Burgundionum rege Narbona superatus ad Barcionam fugit. Inde ad Africam ad Wandalos pro auxilio perrexit et non impetravit. Inde reversus apud Barcionam a duce Theuderici Italiae regis est interfectus sub imperatore Athanasio.

« Theudericus supradictus occiso Gesalaico regnum Gothorum tenuit annis XV et superstiti nepoti suo Amalarico reliquit. »

Jordanis de rebus Geticis, c. 58. « Non minus trophaeum (Theodoricus) de Francis per Hibbam suum comitem in Gallia acquisivit, plus XXX millibus Francorum in praelio caesis. Nam et Thiodem suum armigerum post mortem Alarici generi tutorem in Hispaniae regno Amalarici nepotis constituit. »

Appendice à Victor de Tunnuna. Roncalli II, 356, mal publié dans l'*Hispania illustrata* de Schott IV, 136.

« [Ind. xv, 507] ² Venantio et Celere coss.

« His diebus pugna Gothorum et Francorum Boglodoreta.

1. Lisez : *Anastasio*.

2. L'indiction de l'année n'est pas dans le texte original.

Alaricus rex in proelio a Francis interfectus est. Regnum Tolosanum destructum est.

« [Ind. III, 510] Boetio V. C. cos.

« His coss. Gesalecus Goericum Barcinone in palatio interfecit : quo anno idem Gesalecus ab Helbane ¹ Theodorici Italiae regis duce ab Hispania fugatus Africam petit. Comes vero Veilici Barcinone occiditur².

« [Ind. VI, 513] Probo V. C. cos.

« Post Marrium ³ Theodoricus Italiae rex Gothorum regit in Hispania annos XV, Amalarici parvuli tutelam gerens. »

Cassiodori chronicon. Roncalli II, 236.

« [Ind. I, 508] Venantius junior et celer.

« His coss. contra Francos a D. N. destinatur exercitus, qui Gallias Francorum depredatione confusas, victis hostibus ac fugatis, suo adquisivit imperio. »

Marii Aventicensis chronicon, Roncalli II, 405.

« [Ind. II, 509] Importuno.

« Hoc cos. Mammo dux Gothorum partem Galliae deprædavit. »

Pseudo-Sulpice Sévère, dans Holder Egger, *Ueber die Weltchronik des sogenannten Sulpicius Severus*, p. 75 [ajouté par le Traducteur.]

« 506. Occisus Alaricus rex Gothorum a Francis. Tolosa a Francis et Burgundionibus incensa et Narbona a Gundefade Burgundionum rege capta et Geselerycus rex cum maxima suorum clade ad Ispanias regressus est. »

VII

LETTRÉS DE THEODERICH TIRÉES DE CASSIODORE

- I. I, 24, à tous les Goths — avant le 24 juin 508.
- II. III, 38, à Vandil « ipsa initia bene plantare debent nostri nominis famam » — aussitôt après l'invasion de la Provence, 508.

1. Lisez : Hebbane. cf. p. 92, n. 1.

2. Scaliger et Basnage donnent seuls les mots : « Comes... occiditur. »

3. Scaliger et Basnage disent avec raison : *Post Alaricum*.

III, 43, à Unigis « cum... Gallias noster exercitus intra-verit » — aussitôt après l'invasion de la Provence, 508.

III, 16, à Gemellus « Galliae nobis... subjugatae » — aussitôt après la victoire de 508.

III, 17, à tous les *Provinciales* (en même temps que III, 16) — aussitôt après la victoire de 508.

IV, 17, à Ibbas « gloriosum in bellorum certamine » — après la victoire de 508.

III, 41, à Gemellus (postérieure à III, 16, 17) — après la victoire de 508.

III, 42, aux *Provinciales* (postérieure à III, 41) — après la victoire de 508.

III, 34, aux Marseillais (Marabadus est envoyé « ad ordinationem, defensionem ») — après la victoire de 508.

V, 10, aux Gépides (envoyée « pro defensione generali custodiae causa ») — après 508.

V, 11, aux mêmes (postérieure à V, 10) — après 508.

Les lettres III, 34 ; V, 10, 11, appartiennent à l'époque où l'autorité de Theoderich était déjà bien établie ; les autres sont antérieures. On ne peut déterminer si II, 8 ; V, 13 se rapportent aux mêmes faits.

III. IV, 36, à Faustus « per Ind. III. as publicus relaxatus » — peu avant le 1^{er} sept. 809.

III, 32, à Arles « per Ind. IV. relaxata fiscalia tributa » — peu avant le 1^{er} sept. 510.

III, 44, à Arles « cum tempus navigationis arriserit » — au commencement de l'époque favorable à la navigation, 510.

III, 40, à tous les *Provinciales* « per Ind. IV. relaxata tributaria functio » — peu avant le 1^{er} sept. 510.

IV, 26, — peu avant le 1^{er} sept. 510.

IV. V, 43, — après la fuite de Gesalich, 510.

V, 44, « Gesalecus quondam rex » — après la mort de Gesalich.

V. Il faut rapporter à une époque postérieure : IV, 16 ; VIII, 10.

VIII

SUR LES SOURCES DE GRÉGOIRE DE TOURS

Il peut être utile de donner ici un aperçu des sources auxquelles Grégoire de Tours a emprunté ses renseignements.

I. Grégoire a emprunté à des *Notes Annalistiques* les passages suivants :

1. II, 18, 19, sur les exploits de Childerich.
2. II, 27, sur la guerre contre les Thuringiens.
3. II, 43, sur la mort de Chlodovech.
4. II, 27, sur la chute du royaume de Soissons ¹.
5. II, 30 et 37, les dates exactes des guerres contre les Alamans et contre les Wisigoths, données par un manuscrit ancien. (Voy. Bouquet, *Praef.* p. VII.)

II. On doit considérer comme *legendaires* et empruntés à la *tradition ecclésiastique*, orale ou écrite :

1. II, 31, le récit du baptême de Chlodovech. Il provient évidemment de l'ancien *Liber vitae Remigii* que Grégoire mentionne comme existant de son temps. Les ch. 29 et 30 proviennent peut-être de la même source ².
2. II, 37, 38, les renseignements sur la guerre wisigothique, sur la réception des insignes consulaires par Chlodovech à Tours. Ils proviennent sans doute d'une tradition conservée à Tours. Il faut mettre à part ce qui est raconté sur Maxentius.

III. On doit rapporter aux traditions orales et en partie poétiques du peuple frank, encore vivantes au temps de Grégoire.

1. Il peut y avoir doute sur ce point ; pourtant on ne peut douter qu'il existât sur cet événement des notes annalistiques, les indications des *Gesta*, ch. 15, en sont aussi une preuve.

2. La chose est vraisemblable, car les ch. 29, 30, 31, forment un texte conçu dans un même esprit ; c'est l'histoire de la conversion de Chlodovech. Des mots du ch. 31 « talemque ibi gratiam *adstantibus* Deus tribuit, ut aestimarent se paradisi odoribus collocar », on peut conclure que l'auteur de la *Vita*, dont Grégoire se sert, assistait au baptême ; il paraît avoir été un des amis de saint Remi.

1. II, 12, le récit de l'expulsion, de la fuite et du retour de Childerich.
2. II, 27, la description du Champ-de-Mars.
3. II, 32. 33, la guerre de Burgundie.¹
4. II, 40, 41, 42, le récit de l'annexion du royaume ripuaire et des petits royaumes saliens à l'empire de Chlodovech.

IX

DE LA CHRONOLOGIE DU RÈGNE DE CHLODOVECH²

Il est absolument impossible de fixer les dates du règne de Chlodovech d'après les seules indications de Grégoire de Tours. Elles sont loin en effet d'être concordantes entr'elles.

Voici en effet quelles sont ses données chronologiques sur le règne de Chlodovech :

Liv. II, ch. 27. Chlodovech bat Syagrius la 5^e année de son règne.

Liv. II, ch. 27. Il bat les Thuringiens la 10^e année de son règne.

Liv. II, ch. 30. Il bat les Alamans la 15^e année de son règne.

Liv. II, ch. 37. Il bat les Wisigoths la 25^e année de son règne.

Liv. II, ch. 43. Il meurt cinq ans après la bataille de Vouillé, la 30^e année de son règne, à l'âge de 45 ans, cent douze ans après la mort de saint Martin, la 11^e année de l'épiscopat de Licinius. Il fixe de plus la date de la mort de saint Martin, au ch. 43 du liv. I, à 412 ans après la Passion.

Si nous prenons ces indications au pied de la lettre, nous aurons :

445 pour la mort de saint Martin ;

1. Cela n'est vrai que pour l'anecdote d'Aridius au siège d'Avignon. La comparaison de Grégoire avec Marius d'Avenche prouve que tous deux ont eu sous les yeux les mêmes sources *écrites*, d'origine burgunde. [N. du T.]

2. Cet appendice a été ajouté par le traducteur.

527 pour l'avènement de Chlodovech ;
532 pour la défaite de Syagrius ;
537 pour la défaite des Thuringiens ;
542 pour la défaite des Alamans ;
552 pour la défaite des Wisigoths ;
557 pour la mort de Chlodovech.

D'autre part, la 11^e année de Licinius, d'après les calculs donnés par Grégoire au 31^e ch. du liv. X, tomberait en 568.

Il est bien évident qu'il y a dans ces chiffres des erreurs de calcul ou des fautes dans la copie des nombres, fautes extrêmement fréquentes dans toutes les copies de manuscrits au moyen âge. On a cherché à plusieurs reprises à expliquer et à corriger ces erreurs. Mais dans toutes ces explications ¹ il entre toujours une large part d'arbitraire et l'on est obligé de prendre pour point de départ des données autres que celles de Grégoire. Ce n'est donc pas lui qui peut servir de guide dans ces supputations chronologiques.

Est-ce à dire qu'il ne faille tenir aucun compte des indications chronologiques de Grégoire de Tours. Celles qui reposent sur des calculs prenant pour point de départ la création du monde, la Passion, la mort de saint Martin, sont évidemment sujettes à bien des erreurs, soit que ces erreurs proviennent de Grégoire lui-même, soit qu'elles proviennent de ses copistes. Mais quand il nous indique les ans du règne de Chlodovech, le temps pendant lequel il a régné, l'âge auquel il est mort, les chiffres offrent moins de chances d'erreurs, parce qu'ils sont plus simples et parce qu'au lieu d'être le résultat d'un calcul, ils sont empruntés aux quelques notes annalistiques que Grégoire avait sous les yeux ². Nous pouvons donc nous servir de ces indications chronologiques, mais en cherchant ailleurs les moyens de fixer la date du commencement du règne de Chlodovech.

Les diplômes, qui sont souvent si utiles pour la chronolo-

1. Même dans celles de l'abbé C. Chevalier, *les Origines de l'église de Tours*, 1^{re} p. ch. 3 et q. Il veut ramener les dates de Grégoire à la date vraie de la mort de saint Martin 397. Mais cela est impossible, car cela nous donnerait 509 pour la mort de Chlodovech. Il faudrait trouver un système qui ramenât la mort de saint Martin d'après Grégoire à 399 ou 400.

2. Les indications du ch. 30. *Actum anno xv regni sui*; et du ch. 37: *Anno vicesimo quinto Chlodovechi*; sont évidemment prises à des annales.

gie ne nous sont ici d'aucun secours, car dans le seul diplôme daté de Chlodovech, diplôme d'ailleurs contesté, la date n'appartient certainement pas à l'original¹. Mais nous possédons deux documents qui ont une valeur supérieure à celle des diplômes qui nous fournissent deux dates précises. Ce sont deux souscriptions de conciles; celle du concile d'Agde « sub die iii Idus Septembris, Messala V. C. consule, anno XXII regni domini nostri Alarici regis ; » et celle du concile d'Orléans « sub die vi Idus Julias, Felice V. C. consule. »² Or, grâce aux chroniques et aux inscriptions, nous pouvons établir d'une manière très exacte la série des consuls, et nous savons que le consulat de Messala est de 806 et celui de Félix de 511. Le iii des Ides de septembre ou le 11 septembre 506 tombait donc dans la 22^e année d'Alarich. Or, la *Series regum Gothorum*³ nous dit qu'Alarich régna 23 ans, et Isidore dans son *Historia Gothorum* place à l'ère 545, c'est-à-dire à 507-508 le commencement du règne de Gesalich, le successeur d'Alarich⁴. D'autre part, la lettre par laquelle les évêques réunis à Orléans, le 10 juillet 511, adressent à Chlodovech les décisions du concile, nous prouve qu'à cette date Chlodovech vivait encore. Pour savoir en quelle année il est mort, nous devons nous servir des indications de la chronique de Marius, combinées avec celles de Grégoire de Tours. Marius qui indique soigneusement les années par les noms des consuls et les indictions, place la mort de Theudebert à la 7^e année après le consulat de Basile et à l'indiction xi, ce qui donne 548, et la mort de Chlotachar I, à la 20^e année après le consulat de Basile et à l'indiction rx, ce qui donne 561. Or, Grégoire nous dit (iii, 37) qu'il s'écoula 37 ans de la mort de Chlodovech à celle de Theudebert et que Chlotachar est mort dans la 51^e année de son règne; ce qui nous oblige à placer la mort de Chlodovech vers la fin juillet ou le mois d'août 511, car l'indiction rx ne s'étend que jusqu'à la fin de septembre 561. En tous cas, la date de 511 pour la mort de Chlodovech paraît bien établie. Dès lors les autres dates sont faciles à fixer.

Vers 466 Naissance.

1. Voy. l'app. 3, et Bouquet, iii, 102, 103.

2. Bouquet, iii, 102, 103.

3. Bouquet, ii, 705.

4. Bouquet, ii, 702.

Fin 481 Avénement.

486 Défaite de Syagrius.

491 Défaite des Thuringiens.

496 Défaite des Alamans. A Noël, baptême de Chlodovech.

507 Défaite d'Alarich, dans le milieu de l'année ou en automne.

Marius nous fournit encore une date importante pour l'histoire de Chlodovech. C'est celle de la défaite de Gundobad à Dijon. Elle eut lieu, d'après le chroniqueur burgunde qui écrivait, comme nous l'avons dit, d'après des annales burgundes plus anciennes, sous le consulat de Patrice et d'Hypatius, c'est-à-dire en l'an 500. Les dates que nous avons données dans l'appendice 7, concordent parfaitement avec ces indications.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 8, n. 1. 5, au lieu de : *devaient*, lisez : *devraient*.

P. 8, n. 5. Nous avons rectifié les renvois à Waitz, d'après la 2^e édition.

P. 12. Le texte du faux Sulpice Sévère, emprunté aux annales d'Arles (voy. plus haut Introd. p. X) confirme entièrement les conclusions de Junghans et prouve que les Franks ont combattu avec les Romains contre les Wisigoths près d'Orléans : « *Fredericus frater TheudERICI regis pugnans cum Francis occiditur juxta Ligerim.* »

Pour les citations de Marius nous avons substitué au texte de Roncalli, le texte plus correct donné par M. Arndt. Leipzig 1878.

P. 18. n. 5. Voyez aussi l'abbé Cochet : *le tombeau de Childéric 1^{er}, roi des Franks, restitué à l'aide de l'archéologie.* Paris 1859, in-8.

P. 20. n. 1. 1. 2. Nous avons conservé l'orthographe *Vouglé*, donnée par Junghans, mais *Vouillé* est la vraie forme.

P. 21. n. 3. 1. 2. Au lieu de *prcpinquus*, lisez : *propinquus*.

P. 23. L'expression de *ligue armoricaine* employée par Junghans pour désigner les populations Gallo-Romaines ¹ ^ lées de colonies militaires qui se trouvaient entre la Seine et la Loire, a le tort de rappeler une invention de Dubos d'après laquelle ces populations se seraient, au v^e siècle, constituées en république fédérative. M. Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions de l'ancienne France*, 2^e éd. p. 591, a avec raison réfuté cette opinion.

P. 24. Les termes dans lesquels Junghans parle des Bretons donneraient à penser qu'il les considère comme une partie de l'ancienne population de la Gaule, tandis qu'ils étaient au contraire des fugitifs de la Grande-Bretagne, venus au v^e siècle s'établir dans des territoires déserts au N.-O. de la Gaule. Ils étaient en effet divisés en petits états indépendants, d'où le terme de *Britanniae* (Grég. T. v, 16, 22, 49) employé parfois pour les désigner. Ils ne s'étendaient au S.-E. que jusqu'à la Vilaine; Nantes et Rennes étaient en dehors du territoire breton. (Voy. Longnon, *Géographie de la Gaule au v^e siècle*, p. 170.)

P. 24. n. 4. (N. du T.) M. Longnon, dans sa *Géographie de la Gaule au v^e siècle*, p. 72, a fait remarquer avec raison que Gundobad n'avait pas besoin de passer par la Provence pour aller en *Ligurie*, ce nom s'étendant alors à la Lombardie actuelle. Il reconnaît toutefois que la cité de Marseille appartenait en 499 aux Burgundions; mais il pense qu'Alarich II dût s'en rendre maître en 500-501 à la faveur de la guerre entre les Burgundions et les Franks, car les évêques d'Aix et d'Arles sont présents au concile d'Agde en 506.

P. 25. l. 3. Au lieu de *Gondobad*, lisez : *Gundobad*.

P. 39. 4. 3. M. Longnon, *op. cit.* p. 165, pense aussi qu'il s'agit d'une peuplade Thuringienne établie sur la rive gauche du Rhin.

P. 41, l. 20 et p. 63, l. 10, au lieu de : *Sigebert*, lisez : *Sigibert*.

P. 42. l. 23. Le *Pagus Vongise* ou plutôt *Vonginse*, n'est pas le pays de Vouzy, mais le pays de Voncq. Voy. Longnon, *Etudes sur les Pagi du diocèse de Reims*, p. 100, dans la *Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes*.

P. 43, l. 1. Au lieu de *Joine*, lisez : *Jouaignes* (arr. de Soissons, cant. de Braisne). Voy. Longnon, *ibid.* p. 92.

P. 49, n. 2. l. 1. au lieu de : *d'un*, lisez : *d'une*.

P. 52, l. 29, au lieu de : *très-distincte*, lisez : *très-différente*.

P. 58, n. 4, l. 9, au lieu de : *vignaculo*, lisez : *signaculo*. Les mots d'Avitus, p. 59, n. 1, l. 5 : « *galea sacrae unctionis* » confirment l'interprétation donnée par Junghans pour : « *de-libutus sacro chrismate*. »

P. 59, l. 24, il faut une virgule au lieu d'un point.

P. 79, n. 3, l. 3, au lieu de : *Sigismond*, lisez : *Sigismund*.

Ibid. l. 5, au lieu de : *Trasamond*, lisez : *Trasamund*.

P. 85, n. 5, au lieu de : n. 1, lisez : n. 3.

P. 89. M. Longnon a consacré à la question du *campus Vogladensis*, dans sa *Géographie de la Gaule*, p. 576-587, une monographie qui épuise la question, et la décide définitivement en faveur de Vouillé. La leçon d'Hincmar : *campo Mogotinse* est une faute de copiste pour *Vogladinse*. La seule inexactitude de Grégoire est d'avoir placé sur les bords du Clain une localité qui en est éloignée de 15 kilom.

P. 91. Le texte du faux Sulpice Sévère que nous citons en entier dans l'appendice 6, prouve que les Burgundions étaient réunis aux Franks pour la campagne en Aquitaine puisqu'ils prirent part au pillage de Toulouse. — Ce que Junghans appelle *Appendice à Victor* est en réalité des fragments de la chronique de Maxime de Saragosse. Voy. l'Introd. p. X.

P. 93. La prise de Narbonne par Gundobad et la fuite de Gesalich en Espagne est aussi mentionnée par le faux Sulpice Sévère. Voy. app. 6.

P. 96, l. 23, au lieu de : *Thoederich*, lisez : *Theoderich*.

P. 101, l. 25 et p. 102, n. 1, l. 2. *Domus ecclesiae* signifie ici comme à la p. 14 les habitations qui dépendaient de l'église cathédrale et non la *maison commune*.

P. 103, l. 8, au lieu de : *Teuderich*, lisez : *Theuderich*.

P. 103, n. 4. M. Longnon : *op. cit.* p. 436-438 prouve que le *Castrum Ugernense* occupait la situation de Beaucaire. On a trouvé à Beaucaire même une inscription relative aux *Ugernenses*.

P. 108, n. 3, l. 1, au lieu de : *subjungatae*, lisez : *subjugatae*.

P. 108. Sur les possessions des Ostrogoths en Gaule, cf. Longnon, *op. cit.* p. 60 et ss.

TABLE DES MATIÈRES¹

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.....	I
INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.....	IV
AVANT PROPOS.....	1

LIVRE I.

CHILDERICH D'APRÈS LA LÉGENDE ET D'APRÈS L'HISTOIRE.....	3
Childerich opprime les Franks, il est expulsé, puis rappelé, p. 2-7.	

— Le rôle que les chroniqueurs font jouer à Aegidius est très-douteux, p. 7. — Caractère poétique et mythique de cette légende, p. 8-10. — Mariage de Childerich avec Basine, femme de Bisin, roi des Thuringiens. Naissance de Chlodovech, p. 10-11. — Childerich, allié d'Aegidius, combat les Wisigoths devant Orléans en 463, p. 11-12. — Des Saxons, commandés par Adovakrius, viennent devant Angers, p. 12-13. — Epidémie. Mort d'Aegidius, 464, p. 13. — Les Wisigoths battent les Bretons du Berri à Déols, p. 14. — Le comte Paulus bat les Wisigoths; il est tué par les Saxons, qui sont chassés d'Angers par Childerich, p. 14-15. — Adovakrius, uni à Childerich, bat les Alamans, p. 15. — Childerich ne fut pas au service de Rome, ni *magister militum*, mais il fut allié des Romains, p. 17-19. Sa mort, 481, p. 19.

LIVRE II

FONDATION PAR CHLODOVECH DU ROYAUME FRANK EN GAULE.

CHAPITRE I

AVÈNEMENT DE CHLODOVECH. — SITUATION POLITIQUE DE LA GAULE.

Chlodovech devient roi des Franks Saliens, p. 20. — Autres chefs franks, Ragnachar, Richar, Rignomir, Chararich, p. 21-22. — Syagrius, fils d'Aegidius, maître à Soissons, p. 23. — Etendue des royaumes wisigothique et burgunde, p. 24-25. — Situation particulière de Chlodovech, p. 25.

¹ Cette table analytique a été ajoutée par le traducteur.

CHAPITRE II

DÉFAITE DE SYAGRIUS. EXTENSION DU ROYAUME DE CHLODOVECH DANS LA GAULE SEPTENTRIONALE

Ignorance sur les premières années de Chlodovech, p. 26. — Guerre de Chlodovech et de Ragnachar contre Syagrius, 486, p. 27. — Syagrius défait est livré par Alarich, p. 28. — Pillage du pays. Champ-de-Mars de 487, p. 29. — Chlodovech étend son autorité jusqu'à la Loire, p. 30-31. — Sièges de Paris, de Nantes et de Verdun, p. 31-32. — Récit inexact de Procope sur la soumission des Arbo-ryques, p. 32-34. — Chlodovech transporte sa résidence à Soissons, p. 38. — Les Romains ne furent ni massacrés, ni dépouillés et les Franks ne changèrent pas en masse de résidence, p. 36-37. — Persistance du droit romain, p. 37-38. — Le droit germanique reconnaît une situation légale aux Romains, p. 38-39.

CHAPITRE III

PREMIERS COMBATS LIVRÉS PAR CHLODOVECH A DES PEUPLADES GERMAINES. — SOUMISSION DES THURINGIENS ET DES ALAMANS, 491-496.

Soumission des Thuringiens situés sur la rive gauche du Rhin en 491, p. 30-40. — Guerre contre les Alamans en 496; conversion de Chlodovech, p. 40-41. — Ils sont battus, non à Zulpich (Tolbiac), mais sur le cours supérieur du Rhin, p. 42-43. — Intervention de Theoderich-le-Grand en faveur des Alamans; il en recueille une partie en Italie, p. 43-46. — Soumission des Alamans à Chlodovech, 47-49.

CHAPITRE IV

MARIAGE DE CHLODOVECH. 493.

Chlodovech épouse Chrotechilde, nièce du roi de Burgundie Gundobad. Récits de Grégoire de Tours, de l'*Historia Epitomata* et des *Gesta* sur les fiançailles à Genève, p. 50-52. — Ces récits, surtout les deux derniers, sont empreints d'un caractère légendaire, p. 53-54. — Le mariage eut lieu en 493. — L'union de Chlodovech avec une catholique a une importance capitale, p. 55. — Les deux premiers enfants de Chrotechilde sont baptisés, p. 56.

CHAPITRE V

CONVERSION DE CHLODOVECH AU CHRISTIANISME. 496.

Chlodovech instruit dans la religion chrétienne par saint Remi, p. 57. — Il est baptisé à Reims, p. 58. — De nombreux évêques sont

présents ; saint Avit s'excuse par une lettre, p. 59. — Le baptême eut lieu le jour de Noël 496, p. 59-60. — Une partie des guerriers se convertissent avec lui, p. 61-62. — Les autres chefs franks paraissent être restés païens, p. 63. — Grandes espérances éveillées par cet événement dans le clergé catholique ; lettres d'Avit et du pape Anastase, p. 63-65. — Saint Remi console Chlodovech de la mort de sa sœur Albofède, p. 66. — Importance de la conversion de Chlodovech pour l'avenir du royaume frank, p. 66-69.

CHAPITRE VI

GUERRE DE CHLODOVECH AVEC LA BURGUNDIE. 499-501.

Force croissante de Chlodovech, p. 69. — Il attaque le roi de Burgundie Gundobad avec l'aide du frère de celui-ci Godegisel, p. 70. — Défaite de Gundobad à Dijon, il se réfugie à Avignon ; par le conseil d'Aridius il traite avec Chlodovech, p. 70-71. — Il prend et tue Godegisel à Vienne, p. 71. — Il y a des traits légendaires dans le récit de Grégoire de Tours, p. 72-73. — Marius d'Avenche confirme les faits rapportés par Grégoire et fournit la date de 500, p. 74-75. — Les renseignements de Procope se rapportent à la guerre de 523. — Colloque tenu à Lyon en 499, par Gundobad entre les évêques catholiques et les évêques ariens au moment où la guerre vient d'être déclarée par Chlodovech, p. 76-77. — Résumé, p. 77-78.

CHAPITRE VII

GUERRE DE CHLODOVECH CONTRE LES WISIGOTHS 507-510

Efforts de Theoderich pour empêcher une rupture entre Chlodovech et Alarich II, p. 78-79. — Conférence sur la Loire entre Chlodovech et Alarich, p. 80. — Chlodovech souffre pendant deux ans de la fièvre, 504-506, p. 80. — Chlodovech désire la guerre, p. 81. — Légende de Frédégaire sur une prétendue ambassade de Chlodovech et d'Alarich auprès de Theoderich. Rôle de Paternus, mauvaise foi d'Alarich, p. 81-83. — C'est au nom des catholiques que Chlodovech fait la guerre aux Wisigoths ariens, p. 84. — Chlodovech a pour alliés les Ripuaires et les Burgundions, p. 84. — Faiblesse d'Alarich ; ses efforts pour se concilier les Romains, p. 85. — Sources nombreuses pour la guerre wisigothique, p. 86. — Départ de Chlodovech après Mars 507 ; il traverse le diocèse de Tours, où il maintient une sévère discipline parmi les troupes ; heureux présages, p. 87-88. — Il arrive à Poitiers ; il bat et tue Alarich à Vouillé, p. 89. — Soumission du royaume wisigothique. Chlodovech à Bordeaux (507-508), à Toulouse et à Angoulême. Il revient à Tours, p. 90. — La date de Vouillé est 507, p. 91. — Intervention de Theoderich. Il envoie Ibbas en Gaule et Mammo en Burgundie. Défaite des Franks

en 509, p. 90-92. — Gesalich, fils naturel d'Alarich, proclamé roi à Narbonne, s'enfuit devant Gundobad qui prend la ville, se réfugie en Espagne, puis en Afrique, revient en Aquitaine (510-511), puis retourne en Espagne, est battu par les généraux de Theoderich et tué en Provence, p. 93. — Theoderich règne sur l'Espagne jusqu'en 526 sous le nom de son neveu Amalarich, p. 94. — Contradiction dans les sources qui parlent d'Amalarich et de Gesalich, p. 95. — Appui prêté à Gesalich par le roi Vandale Trasamund, p. 96-97. — Récits inexactes de Procope, p. 98. — Siège supposé de Carcassonne par les Franks, p. 99. — Siège d'Arles par les Franks ; la ville est délivrée par le général ostrogoth Tulum, 508-509, p. 100. — Rôle de l'évêque Caesarius, suspect aux Wisigoths, p. 101-104. — Sage conduite de Theoderich dans les pays reconquis, p. 105-106. — La paix a dû avoir lieu en 509, p. 107. — Theoderich obtient le sud de la Provence, entre le Rhône, la mer et la Durance ; les Wisigoths conservent la Septimanie, Chlodovech garde tout le reste du royaume wisigothique, p. 108-109. — Les pays conquis ont été traités assez durement, mais Chlodovech prend des mesures pour réparer le mal, p. 110. — Résumé, chronologie de la guerre wisigothique, p. 111-113.

CHAPITRE VIII

ANNEXION PAR CHLODOVECH DU ROYAUME RIPUAIRE ET DES PETITS ROYAUMES SALIENS. — MORT DE CHLODOVECH, JUILL.-AOÛT 511.

Chlodovech s'empare du royaume ripuaire de Sigibert et Chlo-derich, p. 113-115. — Il fait périr Chararich et son fils, p. 116. — Il met à mort Ragnachar, Richar et Rignomir, p. 116-117. — Caractère poétique du récit de ces faits dans Grégoire de Tours, p. 118-119. — Il est difficile de fixer leur date, p. 119-120. — Les éléments germains de ces conquêtes du nord de la Gaule protègent l'empire frank, p. 121. — Mort de Chlodovech, p. 121.

CHAPITRE IX

CARACTÈRES DE LA ROYAUTÉ DE CHLODOVECH. — SES RAPPORTS AVEC LE CLERGÉ.

La royauté de Chlodovech a un caractère essentiellement germanique, p. 122. — La longue chevelure est le signe de la royauté, p. 123. — L'hérédité se combine avec l'élection par le peuple, p. 124. — L'assemblée populaire est consultée dans toutes les circonstances graves, p. 124-125. — Chlodovech est avant tout chef d'armée et, à ce titre, tout puissant, p. 125. — Ce pouvoir absolu cesse en temps de paix, p. 126. — Importance de la protection royale ; officiers royaux, p. 127. — La conquête des territoires romains augmente la puissance du roi, p. 128. — Il reçoit de l'empereur le titre de Pro-

consul, p. 129-131. — Additions à la loi salique, faites en 508-509; concile d'Orléans en 511, p. 131. — Importance du rôle des évêques, p. 131-132. — Chlodovech les favorise et ils le soutiennent, p. 132-133. — Les évêques jouissent d'une grande autorité et d'une grande indépendance dans leurs diocèses, p. 134. — Pour les affaires séculières, ils sont soumis à l'autorité civile, p. 134. — Les évêques sont élus par les fidèles, mais Chlodovech a un droit de confirmation, p. 135. — Il présente parfois des candidats aux sièges vacants p. 136-137. — Concile d'Orléans terminé le 10 juillet 511, p. 137. — Chlodovech fait des propositions à l'assemblée qui en délibère et confirme ses résolutions, p. 138. — Riches donations aux églises, p. 139-140.

APPENDICES

I. Sur l'exil de Childerich.....	p 141
II. Sur la lettre de saint Remi à Chlodovech.....	142
III. Sur l'authenticité du diplôme de 497.....	144
IV. Sur le mariage de Chlodovech.....	146
V. Sur le baptême de Chlodovech.....	149
VI. Sources relatives à la guerre wisigothique.....	149
VII. Chronologie des lettres de Theoderich tirées de Casiodore.....	152
VIII. Sur les sources de Grégoire de Tours.....	154
IX. De la Chronologie du règne de Chlodovech.....	155
Additions et corrections.....	158
Table des matières.....	161

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, publiée sous les auspices du Ministre de l'Instruction publique.

- 1^{re} fascicule: La Stratification du langage, par Max Müller, traduit par L. Havet, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. — La Chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par G. Curtius, traduit par A. Bergaigne, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 4 fr.
- 2^e fascicule: Etudes sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 1^{re} part.: l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois, av. 2 cartes. Epuisé.
- 3^e fascicule: Notes critiques sur Colluthus, par Ed. Tournier, directeur d'études adjoint à l'Ecole des Hautes Etudes. 1 fr. 50
- 4^e fascicule: Nouvel Essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 2 fr.
- 5^e fascicule: Anciens glossaires romans, corrigées et expliquées par F. Diez. Traduit par A. Bauer, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 4 fr. 75
- 6^e fascicule: Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 10 fr.
- 7^e fascicule: la Vie de Saint Alexis, textes des xi^e, xii^e, xiii^e et xiv^e siècles, publiés par G. Paris, membre de l'Institut, et L. Pannier. Epuisé.
- 8^e fascicule: Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par Gabriel Monod, directeur adjoint à l'Ecole des Hautes Etudes, et par les membres de la Conférence d'histoire. 6 fr.
- 9^e fascicule: Le Bhāṃinī-Vilāsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes par Abel Bergaigne, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 8 fr.
- 10^e fascicule: Exercices critiques de la Conférence de philologie grecque, recueillis et rédigés par E. Tournier, directeur d'études adjoint. 10 fr.
- 11^e fascicule: Etudes sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 2^e partie: les Pagi du diocèse de Reims, avec 4 cartes. 7 fr. 50
- 12^e fascicule: Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 10 fr.
- 13^e fascicule: La Procédure de la Lex Salica. Etude sur le droit Frank (la fidejussio dans la législation franke; — les Sacebarons; — la glosse malbergique), travaux de M. R. Sohm, professeur à l'Université de Strasbourg, traduits par M. Thévenin, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 7 fr.
- 14^e fascicule: Itinéraire des Dix mille. Etude topographique par F. Robiou, professeur à la faculté des lettres de Rennes, avec 3 cartes. 6 fr.
- 15^e fascicule: Etude sur Pline le jeune, par Th. Mommsen, traduit par C. Morel, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 4 fr.
- 16^e fascicule: Du C dans les langues romanes, par Ch. Joret, ancien élève de l'Ecole des Hautes Etudes, professeur à la faculté des lettres d'Aix. 12 fr.
- 17^e fascicule: Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du xi^e siècle par Charles Thurot, membre de l'Institut, directeur de la Conférence de philologie latine à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. 3 fr.
- 18^e fascicule: Etude sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par R. de Lasteyrie, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 5 fr.
- 19^e fascicule: De la formation des mots composés en français, par A. Darmesteter, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes. 12 fr.
- 20^e fascicule: Quintilien, institution oratoire, collation d'un manuscrit du x^e siècle, par Emile Châtelain et Jules Le Coultre, licenciés ès-lettres, élèves de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. 3 fr.
- 21^e fascicule: Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut, élève de l'Ecole des Hautes Etudes, avocat à la Cour d'appel de Paris. 22 fr.
- 22^e fascicule: Pleurs de Philippe le Solitaire, poème en vers politiques publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibliothèque nationale par l'abbé Emmanuel Auvray, licencié ès-lettres, professeur au petit séminaire du Mont-aux-Malades. 3 fr. 75.
- 23^e fascicule: Haurvatāt et Ameretāt. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 4 fr.
- 24^e fascicule: Précis de la Déclinaison latine, par M. F. Bücheler, traduit de l'allemand par L. Havet, répétiteur à l'Ecole des Hautes Etudes, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. 8 fr.
- 25^e fascicule: Anfs el-'Ocbchāq, traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cheref-eddin Rāmi, traduit du persan et annoté par Cl. Huart, élève de l'Ecole des Hautes Etudes et de l'Ecole des Langues orientales vivantes. 5 fr. 50.
- 26^e fascicule: Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par M. Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Accompagné d'un album de 13 planches photographées. 30 fr.
- 27^e fascicule: Questions homériques, par F. Robiou, professeur d'histoire à la Faculté de Rennes, ancien directeur à l'Ecole des Hautes Etudes, avec 3 cartes. 6 fr.
- 28^e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 1^{re} partie. 9 fr.
- 29^e fascicule: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par J. Darmesteter. 12 fr.
- 30^e fascicule: Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par G. R. Lepsius, traduit par W. Berend, avec des additions de l'auteur et accompagné de 2 pl. 12 fr.
- 31^e fascicule: Histoire de la ville de St-Omer et de ses institutions jusqu'au xiv^e siècle, par A. Giry, élève de l'Ecole des Hautes Etudes. 20 fr.

